J. B. Erhard, J. G. Herder,
I. Kant, G. E. Lessing,
M. Mendelssohn, F. Schiller...

¿Qué es Ilustración?



Estudio preliminar de
Agapito Maestre

Traducción de
Agapito Maestre
y José Romagosa

Tercer milenio



CLÁSICOS
DEL
PENSAMIENTO

Colección
Clásicos del Pensamiento

fundada por Antonio Truyol y Serra

El fallecimiento de don Antonio Truyol pone término de manera inevitable a una colección que en gran medida era obra personal suya, al tiempo que abre un camino de continuidad en un mundo que después de 1989 es ya muy diferente al de la guerra fría. En este nuevo contexto el espíritu del proyecto de don Antonio aspira a perdurar incorporando nuevos principios. Primero, ampliando temporal y espacialmente el criterio de selección de textos para publicar, junto a viejos clásicos, otros clásicos contemporáneos, en los que se incluyen, además de autoresespañoles, pensadores que escribieron en español fuera de España. Segundo, prestando especial atención al autor de la introducción y de la selección del texto a fin de reforzar la comprensión del discurso y del paradigma en que se inserta. Tercero, abriendo camino a campos del saber distintos de la filosofía o de la historia de las ideas tradicionales, que están presentes en el debate de nuestros días. En cualquier caso un principio permanece inalterable del esfuerzo que animó el trabajo del profesor Truyol: la creencia que traducir libros equivale a importar, a transferir cultura, desde una sociedad nacional a otra, y en que esa transferencia debe hacerse entendiendo el momento en que nació cada libro.

Director:
Eloy García

J. B. Erhard, K. F. Freiherr
von Moser, Ch. Garve,
J. B. Geich, J. G. Hamann,
J. G. Herder, I. Kant,
G. E. Lessing, M. Mendelssohn
A. Riem, F. Schiller,
Ch. M. Wieland, J. F. Zöllner

¿Qué es Ilustración?

Estudio preliminar de
AGAPITO MAESTRE

Traducción de
AGAPITO MAESTRE y JOSE ROMAGOSA

QUINTA EDICION



INDICE

ANTOLOGIA DE TEXTOS

X *AGAPITO MAESTRE*

ESTUDIO PRELIMINAR

Por Agapito Maestre Sánchez

NOTAS PARA UNA NUEVA LECTURA DE LA ILUSTRACION

«En tanto que la verdad se acepte por lo que es y tal como es, aunque sea por un solo espíritu, habrá lugar para la esperanza.

He aquí por qué no apruebo a ese escritor de talento que, recientemente invitado a una conferencia sobre la cultura europea, rehusó su concurso declarando que esa cultura, ahogada entre dos imperios gigantes, habia muerto.»

A. CAMUS

I

Muchos lo dicen, otros lo reconocen, pero muy pocos lo practican: hablar no es nunca fácil. Hablar con sentido es todavía más difícil. Hablar sobre un tema conocido puede llevar al silencio o a la perplejidad. Y, sin embargo, merece la pena correr el riesgo, más que nada porque nos va en ello nuestra capacidad de supervivencia, más o menos, racional.

La cuestión gira, otra vez, en torno a la distinción y coexistencia de Ideología y Crítica. Se trata de someter a crítica la noción misma de crítica. Complicado ejercicio de pensamiento y de conceptualización, pero nota fundamen-

tal que ha legado la Ilustración a la reflexión contemporánea. El siglo XVIII lo verbalizó en el *sapere aude!* kantiano. Nietzsche lo grabó en el XIX en la afirmación: «Toda gran verdad necesita ser criticada, no idolatrada». Marx no les fue a la zaga con su «hemos de liberarnos hasta de las propias cadenas que nos han liberado».

¿Cuándo nos está permitido hablar de Ilustración? Sólo donde no se cierre jamás la posibilidad y la capacidad de criticar a la crítica. Donde la Ilustración, a través de su propio movimiento, pueda llevar a cabo una Ilustración de sí misma. Una cuestión, por otro lado, más sencilla de enunciar que de justificar y llevar a la práctica. Acaso por eso la Ilustración no está agotada; necesita una nueva crítica.

En cualquir caso, se requiere antes de nada un justificación teórica de esta Ilustración sobre la Ilustración. En tal sentido, esta introducción quisiera servir de aportación mínima a este proceso de justificación, es decir, de fundamentación de una *nueva oportunidad* para la Ilustración, una vez oída, realizada y asumida su crítica. Una justificación significa en primer lugar investigar las *condiciones* que hacen satisfactorio el hecho de que identifiquemos un proceso cognitivo con fundamento como *Aufklärung*, «Ilustración». De ahí que no sea objetivo de este trabajo dar una definición de Ilustración [1]; por lo demás, no creo que fuera éste el cometido esencial de los pensadores que en la historia se han identificado con semejante movimiento. Ni siquiera la enunciación kantiana acerca de la Ilustración como «la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad» constituye una definición, sino más bien un horizonte de referencia del sujeto humano, que viene a eclipsar la verticalidad de la tradición judeo-cristiana, es decir, la «religación».

La Ilustración, en caso de que se «defina», sólo puede ser vista como un *modo de proceder,* sin que ello se iden-

[1] Cfr. H. SCHNADELBACH, «Über historistische Aufklärung», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (Hg. Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.v.), Frankfurt am Main, 2/1979, p. 17.

tifique con una metodología dogmática que se eleve por encima del propio proceso a analizar, a cuestionar, o a criticar [2]. La Ilustración es un «mecanismo» a través del cual se constituye autónomamente la razón frente a cualquier tipo de dogmatismo. Efectivamente, verdad es que la noción de *autonomía* de la razón alcanza en la modernidad o, mejor, en la Ilustración europea sus más importantes desarrollos, pero no es menos cierto que una tal pretensión ha acompañado desde Platón hasta hoy a toda la historia de la filosofía, al menos como filosofía de la razón [3].

Así pues, lo decisivo no es la razón como tal, como *ergon*, sino el poder que tiene ante sí misma de legitimarse, como *energeia*. La metáfora kantiana del juicio de la razón ante el tribunal de la misma razón delimita el mismo proceso de la racionalidad, además de plantear el problema de los garantes de esa misma razón de modo radicalmente distinto de como hasta entonces habían sido planteados. Ya no hay garantía externa; la razón tiene una función en sí misma, carece de toda «sustancialidad» fuera de sí. La razón como constante de la humanidad tiene un denominador común: su continua *autoconstrucción*, su continua autocrítica. Este es el momento ilustrado siempre insatisfecho.

La insatisfacción ilustrada se convierte en aporética con la modernidad, con la entrada del hombre, del sujeto como categoría universal, en el proceso de la modernidad que se inicia a finales del siglo XVIII [4]. A partir de enton-

---

[2] Algo de esto puede haberle sucedido al «neopositivismo lógico» y a cierto «racionalismo crítico» como el de POPPER.

[3] Lo que no significa que la historia de la filosofía sea únicamente historia de la razón; cfr. P. PEÑALVER, «Del malestar de la razón en el pensamiento contemporáneo», en Varios, *La crisis de la razón* (ed. F. Jarauta), Universidad de Murcia, 1986, p. 93.

[4] No quiero entrar en ninguna polémica de periodización de la modernidad, pero en lo esencial estoy de acuerdo con M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, trad. de E. C. Frost, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, por un lado, y con Habermas, por otro; cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

ces, comienzan a surgir todas aquellas aporías derivadas de la entrada del hombre en escena como *sujeto* y *objeto* de saber. ¿Desde dónde se habla o desde dónde se hace la crítica? ¿Cómo se puede realizar una crítica de la razón sin caer en las aporías de una tarea de autorreferencia continua? Estas son preguntas que aparecen constantemente en el discurso ilustrado y moderno, que no siempre han tenido respuesta adecuada, pero que permanentemente han intentado dar razón de la pregunta subyacente a las demás: ¿qué es el hombre? Incluso en un pensamiento crítico negativo del sujeto, como es el de la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Francfort, esta pregunta es la decisiva. El recurso a la razón, por parte de los teóricos de Francfort, y a sus distintas figuras (razón objetiva y razón subjetiva en Horkheimer; totalidad «rota» y razón identificante en Adorno; razón unidimensional de Marcuse), así como sus referentes críticos (crítica de la razón instrumental en Horkheimer; dialéctica negativa en Adorno; negatividad en Marcuse), se realiza no sólo para comprender teoréticamente el concepto de razón o de racionalidad que se esconde detrás de la cultura industrial y en la sociedad tecnificada de nuestro tiempo, sino también, y sobre todo, con el ánimo de estudiar que *el hombre, el individuo, no ha estado ausente en este proceso*[5].

La aporética ilustrada se define, pues, antropológicamente, siendo Kant su primer propulsor y acaso más importante inspirador. Con Kant aparece la antropología; es el primero que transita desde la singularidad del «yo» a un cierto *concepto universal* «hombre»[6]. No sin razón M. Foucault ha defendido que «el hombre es una pura invención kantiana»[7], que el discurso de la modernidad,

---

[5] Cfr. A. MAESTRE, «Racionalidad y antropologia negativa», *Aporia*, Madrid, núms. 17/18, 1982, pp. 33-61.

[6] J. G. CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, p. 91.

[7] FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 331. Según Foucault, el «hombre está para morir en breve, para borrarse como un rostro di-

desde Hegel hasta hoy, ha intentado vencerlo en un duro combate, que a veces lo ha llevado a las cuerdas. Mas, con la clase que caracteriza a los fajadores, se ha resistido a caer, resurgiendo con nuevas fuerzas a dar nueva batalla. Aquel hombre que, según Foucault, estaba para morir en breve se *resiste* y se transforma en nuevas *figuras*, pero que siempre van a coincidir en definir al hombre como resistencia, es decir, como negación de todo aquello que imposibilita el normal desarrollo de sus capacidades. Un ejemplo de lo que digo sería el tránsito que se ha operado en el giro lingüístico de la sintaxis a la pragmática, que ha supuesto el despegue definitivo de la filosofía analítica del positivismo, con la consiguiente recuperación del sujeto como diálogo y comunicación. No sé si otro tanto se podría decir de un cierto postestructuralismo.

En fin, desde finales del siglo XVIII en que se constituye la modernidad con esta nueva *Weltanschauung*, en palabras de Foucault, esta nueva episteme, definida por el hombre, ha girado todo el pensamiento filosófico como crítica de ese sujeto humano. La querella del discurso de la modernidad se dirige contra una razón fundamentada en el *principio de subjetividad*. La cuestión es: ¿cómo se justifica ese principio, fundamento de todos los demás? Desde luego, Kant no ha dado una respuesta satisfactoria a ese tránsito del yo al hombre[8].

Toda la filosofía de inspiración kantiana posterior al mismo Kant, como ha mostrado Caffarena, ha ayudado a plantear y resolver este serio problema. La solución no ha sido otra que fundamentar la subjetividad como objetividad en la *intersubjetividad*[9]. Todavía hoy esta perspectiva postkantiana inunda la reflexión filosófica. Entre los que se alínean en el postkantismo contemporáneo se encuentran Habermas y Apel, por citar sólo a dos [10], y

---

bujado en la arena de la playa» (p. 378), mas parece, a mi juicio, que esa brevedad se esté convirtiendo en una larga agonía de la que todavía hay mucho que hablar.

[8] Cfr. J. G. CAFFARENA, *op. cit.*, p. 92.

[9] *Ibídem*, p. 93.

[10] En esta óptica podrían también ser citados autores como Rawls,

otra vez la solución al problema planteado a Kant es la *intersubjetividad* a través del diálogo. Si la filosofía no quiere agotarse en otro medio tendrá que transformarse, es decir, transitar de una filosofía de la conciencia a una filosofía de la intersubjetividad y de la comunicación.

Así las cosas, queda patente que la Ilustración de la que hablo es aquella que inaugura la modernidad a través de esa creación kantiana que se denomina *hombre*. En la *Lógica*, Kant lo formuló de modo preciso al agregar un último interrogante a su trilogía tradicional: ¿qué puedo hacer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?, están «dependiendo», en cierta forma, de la pregunta: *Was ist der Mensch*? [11]. A partir de aquí intentaré plantear algunas cuestiones sobre la Ilustración. Asumiendo los riesgos que corre todo aquel que aún quiera hablar del hombre. Unos riesgos a los que espero se les pueda oponer algo más que «una risa filosófica, es decir, una cierta forma silenciosa», o sea, foucaultiana. Esto siempre que no se pretenda permanecer en los orígenes arcanos de un saber mítico, o en el confortable silencio solipsista. Frente a esta posición, no veo otro camino que no sea el de la palabra y el diálogo.

Nadie espere, pues, un catálogo de rasgos definitorios, a modo de ensayo sociológico o historiográfico, del mal denominado Siglo de las Luces en Alemania. Ni es mi intención, ni estoy en condiciones de abordar una empresa de esa envergadura. Unicamente ofrezco aquí un leve perfil de uno de esos rasgos que es, a mi juicio, decisivo para entender la Ilustración, a saber, la noción de razón fundamentada en el principio de subjetividad.

Lorenzen o A. Heller. La cuestión o, mejor dicho, una de las cuestiones fundamentales, que tiene planteada la filosofía hoy desde el paradigma de Kant, consiste, por un lado, en el tránsito de una filosofía de la conciencia a una filosofía de la intersubjetividad; o bien, por otro lado, un cambio de medio de la filosofía. Desde la filosofía moral contemporánea, aparece una vez más con renovados brios un «nuevo» paradigma de racionalidad de carácter intersubjetivo (racionalidad intersubjetiva) y valor universal (universalizadora).

[11] I. KANT, *Logik*, *Werke*, ed. Cassirer, t. VIII, p. 343.

Mas, antes de entrar en este aspecto, debo reseñar, para evitar cualquier interpretación reduccionista de lo que digo, que el debate sobre la crisis de la modernidad, que va unido a otro tipo de crisis, es como una hidra de mil cabezas. Una de esas cabezas, y no la menos importante, ha sido, y continúa siendo, el debate Kant-Hegel, que tiene diversas lecturas, por ejemplo, la marxista o, mejor, un tipo de marxismo, especialmente aquel que hizo de la contradicción su motor. Desde ahí uno puede concluir fácilmente que el olvido de todo tipo de sujeto en la historia es una derivación radical de la crítica al subjetivismo moderno. Diversas corrientes de pensamiento cuestionan hoy la viabilidad de ese marxismo. Un cuestionamiento que lleva aparejado un compromiso moral con la historia, más allá de las viejas y malévolas asociaciones entre neokantismo y socialdemocracia [12].

Otro ejemplo de esa nota común que comparte el discurso filosófico de la modernidad es la crítica de Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración* [13], al proyecto moderno e ilustrado. La crítica se dirige una vez más al sujeto autosuficiente y absoluto de la modernidad ante cualquier realidad externa. Frente a ese subjetivismo, Adorno y Hokheimer reivindicarán, con Hegel, el poder esperanzado y casi utópico de la realidad: «No es la reali-

---

[12] Cfr. la crítica al marxismo ortodoxo desde la filosofía moral contemporánea en la vertiente de Apel, Habermas y Bohler. D. BOHLER, *Metakritik de marxschen Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, pp. 108 y ss., 232 y ss. Cfr. D. BOHLER, «Ethische Vernunft und geschichtliche Praxis», en *Praktische Philosophie/Ethik*, I (Herausgegeben von K. O. Apel, D. Bohler, A. Berlinch, G. Plumpe), pp. 144 y 469. Cfr. K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Band 2, Ffm. pp. 232-233 (hay traducción castellana de de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, en Taurus, Madrid, 1985). J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, pp. 36-58. (Existe traducción castellana de M. Jiménez, J. F. Ivars, L. Martín Santos y J. Vidal Beneyto, en Taurus, Madrid, 1982). Cfr. *Conversación entre Rafael de la Vega y Agapito Maestre*, Madrid, 1986.

[13] M. HORKHEIMER/ T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt am Main, 1969 (hay traducción castellana de H. A. Murena, en Sur, Buenos Aires, 1970).

dad (Dasein) la que carece de esperanza, sino el saber que [...] se apropia de la realidad como esquema y así la perpetúa» [14]. Esta línea, a todas luces hegeliana, fue seguida posteriormente por Adorno y, paradójicamente, en una de las obras más importante de este siglo contra las filosofías de la totalidad (la de Hegel a la cabeza): *Dialéctica negativa* [15]. Adorno esgrime las categorías de ser-en-sí *(Seins-an-sich)* y esencia como alternativa más cualificada contra el nihilismo de Nietzsche. «Los sujetos son en sí», dirá Adorno, «su "constitución" les viene de fuera [...]. Los filosofemas que no se preocupan de esto se descalifican como prédica edificante» [16]. Una lectura de Nietzsche que implica incluir a este filosófo en la órbita de los filósofos de la subjetividad.

Efectivamente, el hombre creador de Nietzsche —con todo lo que ello conlleva— podría ser visto como un sustituto del sujeto absoluto hegeliano. Por tanto, más cerca del idealismo subjetivo de Kant que del realismo hegeliano, lo que llevaría directamente a considerar el nihilismo nietzscheano como producto de un feroz subjetivismo abstracto. Por ello, Adorno retoma, frente a Nietzsche, la categoría de esencia, entendida en el sentido de la lógica hegeliana, como vertiente utópica de la realidad: «Nietzsche, el enemigo irreconciliable de la herencia teológica en la metafísica, se burló de la distinción entre esencia y fenómeno, abandonado el trasfondo a los trasnochados». [17]

Naturalmente, existen voces discrepantes ante la interpretación que acabo de hacer, que tienden más bien a ver en la categoría de esencia algo así como un ritual melancólico paralizador [18]. Pero lo que me interesa resaltar en

[14] *Ibídem*, p. 28.

[15] T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973 (hay versión española de J. M.ª RIPALDA, en Taurus, Madrid, 1975).

[16] *Ibídem*, p. 369.

[17] *Ibídem*, p. 171.

[18] Cfr. *Diálogo entre H. Hesse y A. Maestre*, Madrid, 1986.

estos momentos es que por esta vía, no cabe la menor duda, el debate Kant-Hegel permanece vivo. Aunque a veces no sea fácil identificar las posiciones de unos y otros [19], de este modo viene a confirmarse la dificultad de definir claramente las aristas de la modernidad [20]. Por otro lado, el fondo de esta discusión lleva a replantear la posición de determinados pensadores con respecto a la Ilustración y, por supuesto, a enfrentarnos con distintas interpretaciones de la misma. Nietzsche puede ser un buen referente.

Nietzsche constituye, en mi opinión, el ejemplo paradigmático de las dificultades que puede tener un pensamiento actual para contextualizar una filosofía en el movimiento ilustrado. Así, desde la perspectiva de la acción comunicativa, Habermas, como se verá más detenidamente con posterioridad, considera a Nietzsche como un «contrailustrado» e «irracionalista» que pretende arraigarse en «lo otro de la razón». Según Habermas, Nietzsche se despide de la «dialéctica de la Ilustración»; en otras palabras, se diría que Nietzsche se ha olvidado de que «hoy todavía no vivimos en una época ya ilustrada, sino en una época de Ilustración» [21].

Adorno y Horkheimer, al contrario de Habermas, opinan que Nietzsche ha reconocido como pocos pensadores la «dialéctica de la Ilustración», la relación ambigua en-

---

[19] J. M.ª RIPALDA, *La Nación dividida*, FCE, Madrid, 1978, nota 5 en las pp. 15 y 16, p. 151.

[20] Y de ahí que sea su aporeticidad una de sus claves más relevantes. Cfr. A. MAESTRE, «*Etica, filosofía y estética en la escuela de Francfort*, Memoria de Fe y Secularidad, Madrid, 1983-84, pp. 74-75.

[21] Cfr., *infra*, KANT, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración? Oelmüller, comentando esta famosa idea de Kant, dice: «El estado de libertad históricamente conseguido no es un estado de libertad suficientemente realizada. La historia de los siglos XIX y XX es una consecuencia de los intentos —nunca definitivamente conseguidos y a menudo fracasados— de una institucionalización de la libertad del sujeto y de los derechos humanos» Cfr. W. OELMULLER, «Problemas del proceso moderno de la libertad y de la ilustración», en *Ilustración y Teoría Teológica* (J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller), Sígueme, Salamanca, 1973, p. 118

tre Ilustración y poder [22]. Razón y dominación son siameses que ni el más hábil cirujano, aun ayudado del fino bisturí de la racionalidad comunicativa, puede separar la una de la otra. El pensamiento de Nietzsche sería dialéctica de la Ilustración en consumación, que lleva al lector a una situación de terrible desgarramiento intelectual. Pero esto no significa una ruptura irracional con el saber y la razón ilustrada. La genealogía de Nietzsche no tiene un carácter irracional, sino desenmascarador. El gesto antimetafísico e intranquilizante de la genealogía no acaba en el «conocimiento» de unos orígenes imaginarios sagrados, ni en pura voluntad de poder, sino que a través de esta última se rastrea la voluntad de verdad y la voluntad de autosuperación ilustrada.

En fin, Nietzsche radicaliza la Ilustración al sepultar el dualismo «esencia» y «apariencia», y lo resumió de forma nítida al decir: «como el "mundo verdadero" se convirtió, finalmente, en una fábula» [23]. Y, sin embargo, hay que reconocer que ese dualismo aparece por doquier, metamorfoseándose en distintas figuras, y la Ilustración comienza un nuevo ataque, una nueva *crítica* que siempre se sustentará en un «sujeto» negador de cualquier tipo de *esencia* humana o histórica. Una negación que jamás podrá ser absolutizada; éste es el único límite que impone la Ilustración a su concepto de racionalidad si ésta no quiere caer en dogmatismo, que sería tanto como no querer reconocer los límites humanos. Horkheimer lo ha reconocido de modo kantiano:

> «La negación de que exista una esencia humana uniforme debe ser tomada, por otra parte, de manera tan poco absoluta que hasta la creencia en una naturaleza humana universal a veces aparezca como un error más pequeño, lo que ocurre cuando se llega a comprender que la dicha y la miseria recorren constantemente la historia; que los hombres, tal como son, tienen sus límites y

---

[22] HORKHEIMER, *Studien über Autorität und Familie*, París, 1936. En la versión castellana, *Autoridad y familia*, en *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, trad. de E. Albizu y C. Luis, pp. 84-85.

[23] *Diálogo entre H. Hesse y A. Maestre*, cit.

merecen consideración; que viene la revancha cuando se hace caso omiso de los límites»[24].

Una revancha que puede llevar a situarnos al margen de la historia, como muy bien demostró Nietzsche[25], o a la aceptación de la mitología de turno y, entre éstas, no olvidemos que las mitologías conceptuales ocupan una posición privilegiada[26]. Desde que se plantea la cuestión de la verdad, la Ilustración vive de una confrontación entre razón y aspiración a la razón, si se quiere, entre razón y «sin-razón». Se trata de asumir que la pretensión absoluta de razón es imposible, porque el sujeto en que se apoya es limitado. El pensamiento ilustrado ha de ser consciente de sus propios límites si quiere evitar cualquier cerrazón dogmática, que lo convierta en la «ideología» de la que pretendía distinguirse desde el principio. Kant refleja esta conciencia de los límites de todo saber humano en aquel famoso pasaje de la *Crítica de la Razón Pura:*

> «Acabamos ahora no sólo de recorrer el campo del entendimiento puro y de considerar atentamente cada una de sus partes, sino también de señalar su medida y de señalar a cada cosa su puesto dentro de aquél. Pero este campo es una isla y ha sido encerrado por la naturaleza misma dentros de unos límites inmutables. Es el campo de la verdad [palabra fascinante], rodeado de un amplio y turbulento océano, lugar propio de la ilusión, donde mucho bancos de niebla y muchos bloques de hielo a punto de derretirse ofrecen el engaño de nuevas tierras, y al mismo tiempo que seducen al marino con vanas esperanzas de descubrimientos fantásticos, aquí y allí, le comprometen en una loca aventura de la que no puede retroceder jamás ni puede llevarla a feliz término»[27].

---

[24] M. HORKHEIMER, *op. cit.*, pp. 74-75.

[25] En este sentido, se debe insistir en que el nihilismo de Nietzsche es un acontecimiento histórico; por tanto, Nietzsche es el primer interesado en situar su pensamiento en la historia. Merecería la pena releer las *Unzeitgemässen Betrachtungen*, especialmente, para el tema que aquí preocupa, la que se refiere a la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida.

[26] Y no es la de Hegel la de menor importancia.

[27] I. KANT, K.V. A, 235/236; B, 294/295.

Esa consciencia de límites se convertirá, en la filosofía contemporánea, en una exigencia de ética intelectual de primer orden, es decir, un rechazo de cualquier pretensión de concepción conclusa del mundo [28]. Por lo demás, saber si el pensamiento humano, como dijo Marx, puede conducir a una verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica.

> «Es en la práctica donde el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad del pensamiento, aislada de la práctica, es puramente escolástica» [29].

No creo estar muy lejos de Sacristán si digo que en este texto Marx aparece como uno de los más conspicuos ilustrados, a la par que resuena una vez más el célebre verso de Goethe: «en el principio fue la Acción» [30]. De repente, la actitud crítica nos ha situado de lleno en el plano de la ética [31]; de ahí que no sea de extrañar que apenas existen tendencias éticas contemporáneas que no se definan, de uno u otro modo, deudoras de la Ilustración.

En cualquier caso, y como se puede desprender de lo anterior, la razón ilustrada es algo complejo y ambiguo. Seguramente, éste es el único dato que permite hablar de que estamos en la postmodernidad o de que somos postilustrados [32]. En esa perspectiva, la obra de Adorno y Horkheimer continúa siendo sugestiva y paradigmática, siempre que no se convierta en una clave de lectura premoderna de la actualidad, a la vez que nos intranquiliza

---

[28] Cfr. M. SACRISTÁN, *Papeles de Filosofía, Panfletos y Materiales II*, Icaria, Barcelona, 1984, p. 362.

[29] K. MARX «Tesis sobre Feuerbach II, en *Antología de Marx* (ed. por E. Tierno Galván), Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1972, p. 110.

[30] M. SACRISTÁN, *op. cit.*, p. 349.

[31] Y, como recuerda Sacristán, «el atenerse por de pronto a la ética no es, por lo demás, una renuncia intelectual, sino que resulta ser una conducta coherente con la actitud crítica», *op. cit.*, III, p. 7.

[32] Cfr. J. MUGUERZA, *Entre liberalismo y libertarismo*, Madrid, 1985.

para salir de su circularidad argumentativa: por un lado la Ilustración lleva el estigma de la destrucción; por otro, es inseparable de las corrientes que patrocinan la libertad y la igualdad en la sociedad.

II

Al final de los años cincuenta, el conservador P. Koselleck comenzaba su reflexión sobre la Ilustración y la crisis del mundo burgués del siguiente modo:

> «La actual crisis universal, determinada por la tensión bipolar de las dos grandes potencias mundiales, América y Rusia, es —considerada históricamente— resultado de la historia europea. Esta se ha magnificado, convirtiéndose en historia universal y culminando en ella, al sumir todo el mundo en el estado de una crisis permanente» [33].

Y es que, más allá de cualquier hueco eurocentrismo, la cuestión para los europeos de los años ochenta continúa siendo la realización de la razón en la historia. También hoy un pensador alemán, J. Habermas, pone sus ojos en Europa intentando encontrar una identidad para este viejo continente, que pueda ser exportable al resto del Globo.

Habermas reconoce que la Europa moderna ha conseguido los presupuestos espirituales y los fundamentos materiales para que la razón gobernase el mundo. A pesar de ello, el hombre contemporáneo ha perdido su identidad en un marasmo de irracionalidades y, lo que es peor, los paradigmas clásicos para sacarlo de esta situación no son válidos. Desde que Nietzsche en su *Zaratustra* mostró el espíritu del último hombre, se ha anunciado repetidas veces por voces muy diversas el fin de la conciencia moderna. La época de la razón, aquella que en otro tiem-

[33] R. KOSELLECK, *Kritik und Krise*, V. Karl Alber, Freiburg-München, 1959 (existe traducción castellana de Rafael de la Vega en Rialp, Madrid, 1965), p. 11.

po había conseguido infundir en la civilización mundial un *pathos* de igualdad, libertad, progreso y tolerancia, se muestra hoy arruinada. Las catástrofes políticas y ecológicas, por ejemplo, de nuestro siglo parecen una confirmación de viejas profecías, que vienen a afirmar a aquel *hombre sin propiedades, sin atributos,* del que en el año treinta nos hablara R. Musil, que terminaba disolviendo toda responsabilidad y comportamiento humano en los estados de cosas. Finalmente, «ha nacido un mundo de características sin hombres»[34].

Ante tal situación, aparecen los «ilustrados contemporáneos», entre los que Habermas ocupa una posición importante. Asumiendo las diferentes críticas a las que fue sometido el principio de subjetividad que define la racionalidad moderna, Habermas propone una nueva cultura de la comunicación, que tiene su placenta nutricia en la modernidad, demasiado vituperada por los críticos radicales de la razón moderna. Una posición que no debe confundirse con un fatuo optimismo, pues «el examen desde

[34] R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften,* Wien, 1930. R. Musil se expresa explícitamente: «La responsabilidad sitúa hoy un punto crítico no en los hombres sino en los estados de cosas. ¿Acaso no se ha observado que los acontecimientos se han independizado de los hombres? Han pasado al teatro, a los libros, a los informes de los centros de investigación, a las comunidades de opinión y religiosas, que configuran determinados modos de vivir a costa de otros como en una prueba de experimentación social, y en cuanto las vivencias no se encuentran precisamente en el trabajo quedan simplemente en el aire; ¿quién puede, pues, decir hoy que su cólera sea realmente su cólera, allí donde tanta gente se entromete y lo sabe todo mejor que él? Ha nacido un mundo de características sin hombres, de vivencias sin aquél que las vive, y casi parece como si en un caso ideal el hombre no fuera a experimentar ya nada en privado y el amigable peso de la responsabilidad personal en un sistema de fórmulas de significados posibles. Es probable que la disolución del comportamiento antropocéntrico —que durante tanto tiempo ha tenido al hombre por el punto central del universo, pero que ya desde hace siglos está en vías de desaparición— esté alcanzando al yo, pues la convicción de que en la vida lo más importante sea que uno la viva y en la acción, que uno lo haga, empieza a aparecérseles a la mayoría de los hombres como una ingenuidad.»

adentro del desarrollo cultural da motivos para dudar y desesperar del proyecto de la modernidad»[35].

Habermas conceptualiza las fisuras del proyecto moderno, analizando a cada paso sus patologías y sus fracasos. Habermas nunca ha pensado, como más de un crítico le atribuye, que semejante programa fuese homogéneo y lineal. Y, sin embargo, lo que pretende probar *El discurso filosófico de la modernidad* es que los esfuerzos filosóficos para «superar» la modernidad, y con ello una despedida de la misma, han conducido, de modo peligroso, a determinadas propuestas, a callejones sin salida. Este es el camino para descubrir las inconsecuencias del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, pero también la de sus «maestros» Horkheimer y Adorno. Habermas se debate contra Derrida, Foucault y Bataille e inclusive, una vez más, contra su eterno contrincante, N. Luhmann, por citar una corta nómina de todos los autores discutidos en un texto de filosofía, a veces fascinante.

El libro se vuelve una y otra vez contra la «destrucción de la razón». De ahí que Nietzsche sea una de las claves de interpretación, sin olvidar a Hegel, con quien la razón «ilustrada» afirma todavía su lugar privilegiado como «Ilustración insatisfecha». Sin llamarnos a engaño, Habermas se enfrenta a una «vieja moda» que hace su puesta de largo en un nuevo escenario. La farsa ha comenzado y las lentejuelas postmodernas pretenden ofrecer un contenido que ellas mismas saben que no existe, pero que se confunde con aquella verdad de la «modernidad», a saber, la problematización indefinida de todos los presupuestos. En filosofía no existe el saber de un *contenido*. Su tarea se parece a la que Adorno atribuía a los payasos: tener que hablar como si poseyera por completo lo que sabe que está lejos de poseer.

La idea de postmodernidad, en la medida en que la en-

[35] J. HABERMAS, *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, p. 452. Cfr. A. MAESTRE, *A la búsqueda de una identidad para la vieja Europa. A propósito de «El Discurso filosófico de la modernidad»* de J. Habermas, Madrid, 1986.

tiendo, articula la «conciencia» de una nueva época, el umbral de un nuevo tiempo, cuyos perfiles son enmarañados y oscuros, pero que, en todo caso, tiene la impronta de la letalidad de la razón, el fin definitivo de un proyecto histórico. Habermas reconoce numerosas razones para una autocrítica de esa modernidad, pero una despedida demasiado rápida de la misma paga un alto precio: no puede dar cuenta de su propia posición.

Habermas apela el contenido normativo de la modernidad como único camino de «liberación» para nuestra complicada existencia. El proyecto moderno implica, conjuntamente, una acumulación de saber y construye su imagen del mundo, sin conseguir un saber válido-final. Constantemente nuevos mensajeros nos informan de que «Dios ha muerto». Las imágenes religiosas se desmoronan y en sus escombros se eleva la modernidad con un interrogante ya hecho maduro, es decir, revolucionario: *¿Qué es Ilustración?*

Ilustración es algo más que un período de la historia del espíritu, es, pues, un mecanismo reflexivo, que se puede aplicar a sí mismo: Ilustración sobre la Ilustración. De aquí que el pensamiento moderno no esté agotado. Ello exige un nuevo contexto de análisis que Habermas ha desarrollado a lo largo de toda su obra, y que resumiría como una reconstrucción del sujeto de la modernidad transformándolo en un *sujeto dialógico.*

La realización de la modernidad demanda como principio decisivo la comunicación entre sujetos libres, como lugar clave de la formación de la identidad, que sólo el paradigma comunicativo pone en marcha. La teoría de la acción comunicativa enseña que la razón ya no se define por la filosofía de la conciencia, sino por una filosofía de la intersubjetividad y de la comunicación. Desde aquí será posible, frente a irracionalismos postmodernos, neoconservadurismos premodernos y funcionalismos «práxicos», una nueva identidad europea o, lo que es lo mismo, de la filosofía de la razón europea. Habermas podría suscribir las palabras de Diderot:

> «Se ha hablado de la Europa salvaje, de la Europa pagana; se ha hablado de la Europa cristiana, y quizás se hablará todavía de cosas peores; pero al final es necesario que se hable de la *Europa racional*».

Después de todo, los críticos radicales de la razón, bien sea desde un «escepticismo filosófico-moral», bien desde el humanismo revolucionario, son hijos naturales de la Ilustración... Pero, a pesar de legislaciones, hijos [16].

Mas tornemos nuestra mirada a Hegel para observar la primera filosofía de la historia de la modernidad con vigencia contemporánea. A pesar de que la tesis central de Hegel haya muerto, parece que su filosofía, como ha mostrado Ch. Taylor [17], sigue siendo de gran pertinencia, sobre todo si se la compara con las formas de oposición romántica y expresivista que han sucedido a los tiempos de Hegel.

Con Hegel comienza el «discurso filosófico de la modernidad»; ha sido el primer pensador que ha desarrollado una filosofía de la historia de la modernidad. Y comprende este problema como un autoconvencimiento o autoestabilización de la razón; a Hegel el autocercioramiento de la modernidad se le presenta como problema filosófico, y, ciertamente, como un problema fundamental de su filosofía puede ser percibido. Hegel «descubre» como principio de la nueva época, de la edad de la razón, la «subjetividad» [18] como «universal concreto», mejor dicho, como «totalidad concreta» que comienza su singla-

---

[16] Cfr. A. WELLMER, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, pp. 7 y ss.

[17] CH. TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, trad. J. J. Utrilla, FCE, México, 1983, pp. 264 y ss. A partir del análisis de estas dos caras de la Ilustración, Ch. Taylor ha visto con perspicacia analítica las dificultades de situarse fuera del horizonte de la modernidad. Cfr. «Legitimation Crisis?», en *Philosophical Papers*, 2, Cambridge University Press, 1985, pp. 248-288.

[18] Para hacerse cargo de la importancia de este principio para la filosofía contemoránea, baste citar los trabajos siguientes: C. AMORÓS, *El problema del sujeto en Sartre y Lévi-Strauss*; F. QUESADA, *¿Qué es la Filosofía?*; A. PÉREZ, *Dialéctica de la posibilidad en la lógica de la esencia*. Los tres ensayos aún no están publicados.

dura por la historia, después de reconocida la fragmentación de la unidad de la conciencia del hombre.

Unicamente desde ese «universal concreto» puede ser entendida en sus justos términos la crítica de Hegel a la pura y abstracta subjetividad kantiana; aunque, y en esto tienen más de un argumento los defensores de Kant, por este camino Hegel convierte al sujeto kantiano, al hombre, en un potencial omniscente, un dios vergonzante [39]. También por esta parte la polémica Kant-Hegel permanece viva. Sin embargo, lo que se pretende resaltar es que fue Hegel el primero que concibió ese principio descubierto por Descartes —seguido por la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa— como el principio de la filosofía moderna, y en ese sentido la modernidad en su conjunto aparece como expresión de la «subjetividad».

En la modernidad se transforman o, mejor, se manifiestan ciencia, moral y arte, así como muchas otras esferas de la vida, como representaciones del principio de subjetividad. También las objetivaciones de la sociedad burguesa —instituciones, fundamentos del derecho, etc.— pueden ser concebidas como expresión o *Setzung* del espíritu subjetivo. Hegel sintentizó muy bien este principio en su *Filosofía del Derecho:*

> «El derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central y de transacción (crítico) de la diferencia entre antigüedad y época moderna. Este derecho ha sido expresado en su infinitud por el cristianismo y establecido en efectivo principio universal *(allgemeinen)* y real de una nueva forma del mundo. A su más precisa configuración pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna bienaventuranza del individuo, etc.; así como también la moralidad y la conciencia (moral), y las demás formas que aparecerán a continuación como principios de la sociedad civil y como momentos de la constitución política, o bien que se manifiestan en general en la historia, especialmente en la historia del arte, de las ciencias y de la filosofía» [40].

[39] Cfr. M. SACRISTÁN, *Sobre Marx y Marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983, p. 188.

[40] G. W. F. HEGEL *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Akademie-Verlag-Berlin, 1981, pp. 150, 151.

Por este camino, que ha rastreado Hegel, sobre todo a partir de Kant, aparece un criterio distintivo de la modernidad y una señal histórica que la define con respecto a otras épocas. Empero, no sólo aparece el principio de subjetividad, sino que Hegel tuvo el mérito de haber buscado un principio de inteligibilidad de diferentes etapas históricas. La filosofía misma, como puro pensamiento, es «la suprema flor de una cultura», es la consciencia de la cultura de su tiempo, es decir, *autoconciencia de la época*. Hegel desentraña el sentido de la historicidad de la filosofía, importancia que el pasado filosófico tiene para todo pensar actual, en tanto que le es constitutivo.

La consecuencia más inmediata de esta concepción hegeliana es la asunción del tiempo histórico como un tema filosófico. Con lo cual Hegel puede acercarnos a la esencia de la modernidad como concepto[41], reconociendo como signo distintivo de la misma su carácter contradictorio y rupturista. Efectivamente, sirvan de ejemplos de este carácter de la modernidad los términos que la definen, y que a partir de Hegel forman parte importante del lenguaje filosófico, como *Entzweiung* o *Entfremdung*, que hacen referencia a un tipo de fragmentación. Sacristán tradujo el último término como desarraigo o ausencia de comunicación y organicidad con el ambiente o con otras personas[42]. Sería difícil no reconocer nuestra modernidad en esa caracterización, así como su traducción contemporánea en el término «crisis».

En definitiva, con Hegel, y con él toda la filosofía ro-

---

[41] Para Hegel el «estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma». En mi opinión, en esta frase se expresa la cara y la cruz del pensamiento de Hegel. La cara, por decirlo en palabras de Heidegger, porque «Hegel fue el primer y único pensador de Occidente que experimentó de modo pensante la historia del pensar» (Cfr. M. HEIDEGGER, «Der Spruch des Anaximander», en *Holzwege*, Klostermann, Ffm, 1950, p. 298; cfr. *Nietzsche*, 1961, p. 469; cfr. *Identität und Differenz*, p. 39). Junto a este avance presenta la dificultad de identificar la historia de la filosofía con su filosofía de la historia y a ésta con el mismo devenir de lo real. Las filosofías son momentos de la historia de la filosofía, del devenir de la Idea.

[42] M. SACRISTÁN, *Papeles de Filosofía*, cit., p. 411.

mántica, adquiere carta de naturaleza el atreverse a pensar sin certezas recibidas de la tradición o de cualquier otro sitio. El *sapere aude!* ilustrado comienza un nuevo camino. El reconocimiento romántico de la fragmentación de la cultura y de la consciencia ilustrada conducirá a la postulación de certezas y absolutos rabiosamente antikantianos. Schiller, el primer Schelling y los románticos, en general, buscarán en el arte la reconciliación. Hegel, por su parte, pretende, a través de la dialéctica, poner los límites a la filosofía del entendimiento, es decir, hacer de la razón el instrumento clave del conocimiento, pero ni siquiera esta razón reconciliada hegeliana pudo impedir que la Ilustración permaneciese dialéctica, Ilustración insatisfecha, pues cada progreso lleva consigo la experiencia de la negatividad.

Desde Hegel hasta hoy aparece una serie de programas de «salvación» que han pretendido resolver la dialéctica de la Ilustración sin conseguirlo. Después del romanticismo todos esos programas han tenido un denominador común: Nietzsche; con él comienza algo radicalmente nuevo. Mientras que ni Hegel ni sus seguidores inmediatos, a su izquierda y a su derecha, quisieron formular cuestiones y preguntas clave a las conquistas de la modernidad y al principio de libertad subjetiva en que se fundamenta la razón, Nietzsche, por el contrario, va a proceder de modo totalmente distinto. O, mejor dicho, es invertida una tradición. El suelo de la filosofía de la identidad se hunde. Quiere hacer saltar por primera vez el racionalismo occidental. El antihumanismo de Nietzsche es el auténtico desafío para el discurso de la modernidad. Nietzsche es la plataforma de entrada en la «postmodernidad», el gozne que conduce a todos los desarrollos negadores de la razón.

Nietzsche renuncia con su crítica de la modernidad a los posible contenidos emancipatorios de la misma; al renunciar a una revisión renovada del concepto de razón está optando por la despedida de la dialéctica de la Ilustración. Contra el dominio de la razón moderna como voluntad del poder, Nietzsche propugna la vuelta a un tiempo ar-

caico, la total subversión de todos los valores, el rechazo de la modernidad a través de «la otra razón». El arte será para Nietzsche el camino de realización más importante para una nueva época[43].

Nietzsche propone una nivelación ostentosa de las distintas épocas, como, en general, hacen todos aquellos que quieren escapar a la dialéctica de la Ilustración. Esto es también válido para Horkheimer y Adorno, que en este sentido se aproximan a Nietzsche, Bataille y Heidegger. De tal modo que la modernidad pierde su excelente posición para el análisis, convirtiéndose sólo en una última época en la incomprendida historia de una racionalización, que se impone con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito.

Con todo, la crítica radical de la razón paga un alto precio por su despedida de la modernidad. Uno puede interpretar y quejarse de las frustraciones revolucionarias, así como de la no realización de la Ilustración y de la razón que ella misma implicaba, pero, desde luego, la «idea de una historia eviternamente inconclusa que condene a la razón humana a un trabajo incesante, tras negarle la menor posibilidad de exiliarse de su curso, como reconoce Javier Muguerza, no es precisamente una idea reconfortante[44]». Una idea que Nietzsche expresó con la dureza de aquella metáfora de que «cada humanidad vive encerrada en la campana de su época, aislada de las demás», que convierte a la razón en un trabajo sisífico imposible de salir del círculo infernal y repetitivo de la historia. Mas cabe una objeción a Nietzsche, que Sacristán justificó bellamente al oponer a la campana nietzscheana otra campana, pero ahora de cristal, es decir, ilustrada:

«Desde finales del XIX la humanidad vive encerrada en una cam-

---

[43] J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., pp. 107, 108.

[44] J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977, p. 288.

> pana de cristal, y ve las demás. *Este es el gran fruto de la consciencia histórica que se abre paso desde el siglo XVIII*»[45].

El precio a pagar por los nietzscheanos es evidente. Una vez más ese discurso no da cuenta de su propio lugar, de su posición. Se aferran a una paradoja carente de fundamentación. El «discurso» crítico radical de la razón no se fundamenta a sí mismo, dando lugar a una simbiosis extraña o amalgama de elementos incompatibles, opuesto a cualquier tipo de análisis científico «normal». Es un discurso «sin» referente, puesto que es imposible definirlo por un sistema de referencia científica o filosófica; más bien son obras de literatura, imposibles de ajustar a cualquier «norma» institucionalizada del *falibilismo*[46].

En fin, la crítica radical de la modernidad eleva una serie de objeciones a la razón moderna, pero todas ellas coinciden en resaltar el agotamiento de la filosofía del sujeto[47]. Sin embargo, el rechazo adialéctico de la subjetivi-

---

[45] M. SACRISTÁN, *Papeles de Filosofía*, cit., p. 349. El subrayado es mío.

[46] J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., p. 39. Por lo que se refiere a la relación filosofía-literatura en el discurso crítico del sujeto, resulta muy clarificador el apartado de Habermas titulado «Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur», pp. 219-247.

[47] Habermas coincide con los críticos radicales de la modernidad en la afirmación del agotamiento de la filosofía del sujeto. Sin embargo, esos críticos no encuentran otros caminos, y se enredan en las aporías de la misma filosofía del sujeto. Frente a ellos, Habermas proyecta un concepto de razón en términos de teoría del consenso. Si ya no es la autoconciencia y la autorreferencia de un sujeto aislado de conocimiento y acción el punto de partida de la reflexión filosófica, entonces necesitamos en su lugar un acuerdo (entendimiento) reconocido entre los individuos. A partir de aquí, Habermas llevará a cabo la crítica al racionalismo occidental, intentando localizar los potenciales emancipatorios de la modernidad. En lugar de volar hacia una indeterminada postmodernidad, donde todo es igualmente válido, la crítica habermasiana de la razón quiere liberar los potenciales de la razón existente en la acción comunicativa y diagnosticar no un demasiado, sino un poco en la razón: la teoría de la acción comunicativa pretende transformar la dialéctica entre saber y no-saber en la dialéctica de acuerdo conseguido o no alcanzado.

dad acarrea más conflictos que soluciones. En este proceso de crítica al sujeto de la modernidad Heidegger desempeña un curioso papel. Todavía hoy el influjo de Heidegger es decisivo, sobre todo, en París y en algunas ciudades italianas; la primera ha contribuido poderosamente a transportarlo, gracias a Derrida, a numerosos departamentos de literatura de la universidad yanki. Fenómeno curioso si se piensa que los Estados Unidos siempre se resistieron al lenguaje germánico de Heidegger. Pero aún es más curioso que quien sirvió para entronizar el existencialismo en Francia sirva hoy para destronarlo a través del post-estructuralismo.

Sin rodeos, el influjo de Heidegger en la llamada «filosofía de la deconstrucción» (Derrida), en la tematización de la postmodernidad (Lyotard) o en el «pensamiento débil» (Vattimo, Rovatti), por poner algunos ejemplos, se deja notar de la mano de la doctrina nihilista de la voluntad de poder de Nietzsche. Heidegger cuestiona como Nietzsche, aunque por caminos distintos, el concepto filosófico de fundación; la historia de la metafísica occidental coincide con esa exigencia de fundamentación absoluta del ente en la subjetividad, que no hace otra cosa más que ejercer la voluntad del dominio sobre el propio ente.

La historia de la metafísica es, según Heidegger, la historia del olvido del Ser, porque queda reducido a mero «objeto», merced a un pensar lógico o técnico, objetivista o representativo. Desde aquí, se entiende la crítica de Heidegger a la modernidad; a causa del *cogito* moderno la subjetividad absoluta se ha hecho absoluta convirtiéndose en objetividad absoluta; la llamada libertad del Yo, como alguien ha dicho, se ha vuelto esclavitud de la técnica.

La insistente conminación heideggeriana a abandonar las ambiciones de la violenta subjetividad moderna, algo que Adorno no supo comprender en su verdadera dimensión, es lo que ha calado hoy en las filosofías de la diferencia, en el pensar que define mejor que ningún otro esa extraña figura que llamamos postmodernidad. La expe-

riencia nihilista es irreversible: el sujeto del saber clásico ha desaparecido con la muerte de Dios que hace ya tiempo predicara Nietzsche. El nihilismo como acontecimiento histórico ha mostrado la imposibilidad de un sujeto unificador de diferencias, que pudiese operar desde los principios de fundamento y orden.

El mundo moderno parece haber hecho imposible la idea de fundamentación. Se diría que el binomio alemán Nietzsche-Heidegger determina de tal modo en este punto al dúo francés Foucault-Derrida, que estos últimos representan la posición genuina del verdadero guerrero nietzscheano: él no conoce la indignación, no tiene que fundar su verdad, le basta quererla e imponerla.

Sin embargo, la pregunta es ineludible: ¿cuál es el lugar de la ética, del deber-ser, en el pensador del Ser? Sin que sea la respuesta sencilla, hay que concluir que no ha lugar para el deber-ser. La fundamentación de la moral es imposible. En *Carta sobre el humanismo* se plantea: ¿cuándo se habría de producir una ética?, argumenta con un rechazo de tal sugerencia, especialmente, si tal ética se entiende como transposición o realización de una teoría.

Si la filosofía se hace consciente de su endeblez como filosofía primera y renuncia a su idea de autofundamentación, entonces sólo le quedan dos opciones[47 bis]; por un lado, el camino de la crítica; o remitirse, como hace Heidegger, a pensar en el trasfondo previo, y tengo la impresión que mítico, no ético en sí mismo, en que se instala el deber-ser. Esta constituye una de las conclusiones de la famosa «vuelta» a la historia del Ser, a los existenciarios que logra casi siempre borrar deseos, deber-ser, ética y utopía... Y este resultado de *Carta sobre el humanismo* encierra muchas de las aporías en que se encuentra encerrada la deconstrucción derridiana ante la demanda de una ética o la exigencia de fundamentación del compromiso político.

[47 bis] Cfr. J. HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, pp. 76, 77.

Aunque esas «diferencias» se lancen al mundo de la historia, no por ello el problema es menor. No obstante, no deja de resultar curioso que los pensadores de la diferencia, con Heidegger a la cabeza, participen de aquella crítica de Hegel, el filósofo por antonomasia de la identidad, a la «metafísica moderna de la subjetividad», es decir, la absolutización de la libertad subjetiva conduce al «abismo de la nada, donde naufraga todo ser». Pero dejemos esto, como motivo de trabajo, para los exégetas de la postmodernidad francesa, intérpretes del «pensamiento débil» en España, o cofrades del «Hermano mayor» Heidegger [48].

Mas si la filosofía pretende continuar siendo crítica, es decir, ilustrada, deberá comenzar con la crítica al ideal hegeliano de la razón que niega cualquier aporía y que se reconcilia, en fin, con cualquier contradicción. En ese sentido, permanecemos siendo «todavía contemporáneos de los jóvenes hegelianos» [49]. Hemos de recuperar el contenido normativo de la modernidad y rechazar aquella idea totalizante y omnicomprensiva que Hegel manejaba. Se trata de reivindicar los postulados racionales de la Ilustración, despreciando aquella filosofía de la historia hegeliana que hacía del hombre antes un escenario de una cadena de conflictos que el realizador de un drama o el autor de una historia [50].

La razón y el sujeto que la sustenta reciben una nueva oportunidad que, evidentemente, ya no es hoy de la misma clase que la que profetizó la «primera Ilustración»;

---

[48] La influencia heideggeriana en Francia, Italia o España, casi siempre tocada por un tufillo de apología, contrasta con la repercusión actual de Heidegger en Alemania, donde el grito de los años cincuenta: «pensar con Heidegger y contra Heidegger», parece estar teniendo ahora hondas repercusiones. En cualquier caso, su magisterio fundamental no viene expresado por la pregunta por el Ser, o por la pregunta por la técnica, sino por vía del *lenguaje*. Gadamer, su mejor y más destacado discípulo, puede ser un buen ejemplo de lo que digo.

[49] Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit. p. 67.

[50] Cfr. A. WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, p. 71.

aunque continúan intactos algunos de sus ideales, tal y como se presentan en los autores que presentamos en este libro.

En definitiva, hoy se hace más urgente que nunca releer aquella tradición que inauguró Kant y la Ilustración, siguió el idealismo alemán y el marxismo, que pretendió la unidad y realización de verdad, libertad y justicia. Una relectura que debe eludir cualquier tipo de irenismo reconciliador y totalizante en el que pudiera caer esa tradición. De ahí que una crítica que no quiera caer en una forma de razón totalizante tendrá que empezar su crítica al sujeto de la modernidad participando de aquel rechazo ontológico del sujeto tradicional pleno, del *cogito* de la filosofía occidental, que han expresado la deconstrucción, el momento postmoderno y, en general, todos los críticos radicales de la razón. Sin embargo, si esta crítica no quiere disolverse en otro medio que no le corresponde, es decir, si quiere ser teoría crítica racional, deberá llevarse a cabo en el ámbito de la crítica de la filosofía del lenguaje al sujeto donador de sentido. Unicamente desde aquí se entenderá que la crítica psicológica del sujeto, y aun aquella de la razón instrumental que opera en términos de «lógica de la identidad», permanezcan siendo válidas para una Ilustración más radical. O sea, para que la Ilustración hoy vuelva a significar que *el pueblo pueda dirigirse por sí mismo.*

III

Con las notas anteriores no he pretendido comentar, ni siquiera de lejos, cualquiera de los textos que a continuación aparecen en esta antología, todos ellos procedentes de la tradición alemana del siglo XVIII. Entre otras razones, porque no soy historiador de la filosofía; sin embargo, defiendo que la lectura de estos textos no sólo tienen un interés historiográfico, sino también filosófico, es decir, de verdadera historia de la filosofía; algo que únicamente resulta plausible desde una perspectiva, desde algún lugar. En mi opinión, resulta imposible hacer una lec-

tura del pasado desde una mente incontaminada. El lenguaje, si no es de urgencias, es entonces ideológico, y, puesto que no parece que la lectura de los textos filosóficos pertenezca al lenguaje de las urgencias vitales, resultará más sencillo, a la vez que más sincero, hacer evidente, o al menos intentar aclararse, desde dónde habla uno cuando pretende leer a los clásicos. Y eso y no otra cosa es lo que he pretendido con esta ya larga introducción: leer los textos del pasado ilustrado con las preocupaciones sobre el puesto del sujeto y la razón en la modernidad.

Así pues, las preocupaciones quedan escritas, ¿qué vías de solución podemos encontrar en los textos que aquí aparecen? Esto es materia que reservo para el lector. Por mi parte, espero una nueva ocasión para hacerme cargo de tal asunto, una vez revisadas las críticas a que, sin lugar a dudas, pueden ser sometidas estas notas.

Sin embargo, permítanme escribir una mínima referencia «historiográfica» acerca de la Ilustración alemana y de los autores que en este libro se recogen.

Desde que Marx destacara en *La ideología alemana*[51] las contradicciones de clase de la Ilustración alemana, ha sido reconocido casi por todos los historiadores de la filosofía que el fenómeno ilustrado en Alemania se diferencia claramente del resto de los países europeos. La burguesía alemana no fue capaz de superar los pequeños intereses de estamentos, hasta llegar a desarrollar unos intereses comunes, nacionales, de una clase. Las repercusiones de este fenómeno son conocidas: la Ilustración alemana ha servido ideológicamente a la vez a los fines del absolutismo feudal de los pequeños Estados germánicos y a los de los revolucionarios burgueses que entonces se organizaban ideológicamente[52]. Esta contradicción determinará los distintos desarrollos de la Ilustración ale-

[51] K. Marx/ F. Engels, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 223 y ss.

[52] G. Lukacs, *El joven Hegel*, trad. M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 35 y ss.

mana y la definirán como un fenómeno complejo, contradictorio y ambiguo, que aún hoy es objeto de polémica.

Aquella contradicción, pues, continúa condicionando el debate contemporáneo, donde las posiciones teóricas de unos y otros se encuentran estrechamente relacionadas con sus posiciones políticas. En este sentido es de destacar, a título de ejemplo, los contrastes entre las interpretaciones conservadoras y las críticas [53]. Tampoco se pueden olvidar las distintas respuestas que se han dado a la cuestión de si fue —y es todavía— o no la Ilustración un movimiento de tipo socialista, o en cualquier caso democrático [54]. Las respuestas negativas de E. Friedell y de Lukács, aunque este último de forma muy matizada, no dejan de resultar interesantes [55]. También hoy, desde posiciones neoconservadoras, por ejemplo la de Spaemann [56], se niega el carácter democrático de la Ilustración, frente a lo cual han reaccionado, como se ha visto más arriba, autores como Habermas.

Al comienzo de los años cincuenta, A. Hauser, tomando como punto de referencia un texto de G. Lukács, ofreció un fresco de la situación de Alemania en el siglo XVIII, que todavía, según mi opinión, puede servirnos para rastrear la Ilustración alemana, para hacernos cargo de sus claros y de sus sombras, en definitiva, de sus ambigüedades. A. Hauser se expresaba de este modo:

> «La situación en Alemania en el siglo XVIII se conforma a grandes rasgos: la actitud ante la vida de las clases portadoras de la cultura se aburguesa, sus hábitos mentales y sus formas de experiencia se vuelven racionalistas y revolucionarios, y surge un nuevo tipo de intelectual que carece íntimamente de vínculos, es

---

[53] En los años cincuenta, por ejemplo, contrasta la interpretación de Koselleck frente a la de Horkheiner.

[54] A. PIEBE, *La Ilustración*, trad. D. Fonseca, Doncel, Madrid, 1971, p. 118.

[55] LUKÁCS, *op. cit.*, E. FRIEDELL, *Aufklärung und Revolution*, München, 1961.

[56] R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Klett, Stuttgart, 1977.

decir, que está libre de tradiciones y convencionalismos, y que no puede ejercer sobre la realidad política y social la correspondiente influencia, o que, frecuentemente, tampoco quiere hacerlo. Lucha contra el racionalismo, del que es portador, aunque involuntario, y se convierte en cierto modo en campeón del conservadurismo contra el cual cree estar luchando. De este modo se mezclan características conservadoras y reaccionarias con rasgos progresistas y liberales» [57].

Efectivamente, la mezcla de esos rasgos a los que se refiere Hauser ha permitido en las distintas épocas que cada intérprete resalte aquello que más le interesaba. A la par que ha dado lugar a fenómenos y movimientos culturales no conocidos en otros países de Europa, por ejemplo el *Sturm und Drang*, un movimiento que no puede ser interpretado como totalmente contrario a la Ilustración [58]. Pues, siguiendo a Hauser, puedo decir que la Ilustración es la consecuencia del convencimiento del poder conquistar y dominar la realidad, desde el punto de vista de la razón humana; y el *Sturm und Drang* es la expresión del sentimiento de estar perdido y abandonado en esa realidad [59]. El *Sturm und Drang* se hace eco por primera vez de las dificultades de realización de la Ilustración; se convierte en un mecanismo de protesta contra el dogmatismo en que pudiera caer cierta Ilustración, o en crítica a la artificiosidad de un tipo de racionalismo ilustrado. Desde esta perspectiva, el movimiento, que recibe su nombre de la famosa obra teatral de M. Klinger, continúa el mecanismo ilustrado de la crítica [60]. Si esto no

---

[57] A. HAUSER, *Historia social de la literatura y el arte*, trad. de A. Tovar y P. P. Varas-Reyes, Guadarrama, Madrid, 1969, vol. 2, pp. 286-287. También se consultará con provecho la obra de J. M.ª RIPALDA, *La Nación dividida*, cit., p. 149, nota 5.

[58] G. LUCKACS, *El joven Hegel*, cit. p. 35; J. M.ª RIPALDA, *op. cit.*, p. 19, nota 8.

[59] HAUSER, *op. cit.*, p. 293.

[60] Cfr. J. KRAUS, *Die französische Aufklärung in der deutschen Literatur*, Akademie-Verlarg, Berlin, 1963, p. 107. Kraus afirma que la Ilustración no termina con el *Sturm und Drang*, sino que entra en un nuevo estadio dinámico por el cual sus metas en absoluto son cambiadas o invertidas». Cfr. también la introducción a la antología de textos de la época llevada a cabo por C. TRAGER/F. SCHAEFER, *Die franzö-*

fuera así, sería difícil interpretar la *lucidez reaccionaria* de un autor como J. G. Hamann, jefe de filas del *Sturm und Drang* y uno de los valedores principales de Herder.

De *J. G. Hamann* (1730-1788), también conocido por el pseudónimo de «el Mago del Norte», se ha dicho que es un furibundo crítico de la Ilustración, especialmente de aquella Ilustración que absolutizaba la razón. Le unía una relativa amistad a Kant y Mendelssohn, que no le impidió, en el texto que aquí se presenta y en otros ensayos, llevar a cabo una crítica de los puntos fundamentales de la Ilustración, que van desde la crítica a la no emancipación autoculpable de los hombres hasta el cuestionamiento de la clásica distinción kantiana entre uso público y uso privado de la razón. En cualquier caso, no es fácil adscribir la crítica de Hamann a la Ilustración en la línea antirracionalista y reaccionaria. Se ha de insistir en que, de una u otra manera, Hamann y, con él, toda la línea conservadora y reaccionaria del *Sturm und Drang* participan del racionalismo ilustrado de la época. Está en lo cierto Hauser cuando dice que «ningún grupo social puede desentenderse de él, y muchos menos la intelectualidad alemana, ya que sus tendencias antirracionalistas derivaban de la falsa comprensión de sus verdaderos intereses»[61].

---

sische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur, V. Philipp Reclam, Leipzig, 1979, pp. 7-23. H. G. GADAMER en *Verdad y método* (trad. A. Aguel Aparicio/ R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977), por lo que se refiere a la continuidad entre la Ilustración y el Romanticismo, se expresa así: «...la conciencia histórica que aparece con el romanticismo es en realidad una radicalización de la Ilustración (...). La crítica romántica a la Ilustración desemboca así, ella misma, en Ilustración, pues al desarrollarse como ciencia histórica lo engulle todo en el remolino del historicismo. La depreciación fundamental de todo prejuicio, que vincula al *pathos* empírico de la nueva ciencia natural con la Ilustración, se vuelve, en la Ilustración histórica, universal y radical (p. 343).

[61] A. HAUSER, *op. cit.*, p. 286. Schnädelbach ha demostrado magistralmente cómo la crítica alemana de la Ilustración participa del nervio central de la Ilustración. Por ejemplo, la crítica de Hamann a Kant se puede tildar de cualquier cosa, pero, desde luego, no de Contrailustración; se trata más bien de una Ilustración de la Ilustración sobre sí mis-

Ni Hamann, ni Herder, ni en general todos los autores de la época, pueden sustraerse a ese contenido racional y normativo de la Ilustración.

En fin, excluido el ya citado y difícilmente clasificable Hamann, daré una pequeña nota de los autores que aparecen en este libro, acabando así esta introducción.

M. Mendelssohn (1729-1786), deísta judío, escribió una obra famosa titulada *Jerusalem* —que Hegel leyó en su época de Tubinga—, donde mantenía una concepción cíclica de la historia a la que se opuso Kant. Según distintas fuentes, parece ser que algunas de sus obras influyeron decisivamente en el *Lacoonte* de Lessing, y en *Gracia y Dignidad* de Schiller.

Como es sabido, el ensayo de Mendelssohn que se encuentra en este libro es la respuesta a la celebérrima nota que puso a pie de página el párroco berlinés J. F. Zöllner en su artículo de 1783, que recogía la *Berlinischen Monatsschrift,* defendiendo el matrimonio eclesiástico. Aquella nota formulaba la siguiente pregunta: ¿Qué es la Ilustración? Una cuestión que resultó ser, posteriormente, extraordinariamente rica en consecuencias para la historia de la filosofía. El artículo de Mendelssohn «Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?» es la primera respuesta a esa fundamental cuestión; publicado, por supuesto, en la misma *Berlinischen Monatsschrift,* número de septiembre de 1784.

I. Kant (1724-1804). El autor que mejor representa el espíritu de la Ilustración y, en general, de toda la filosofía moderna. El único que diseñó un paradigma para el futuro del pensamiento, ante el cual se debate todavía hoy la filosofía sin encontrar una fácil salida.

---

ma (cfr. SCHANADELBACH, *op. cit.*, p. 28). No obstante, «el efecto de Hamann sobre Herder, el Romanticismo, e, incluso, sobre Hegel ha sido tan grande que se le puede considerar como el patriarca de la crítica alemana de la Ilustración», *ibidem*, p. 27.

Su famoso ensayo «La respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» es otra respuesta a la pregunta del párroco Zöllner y constituye la definición más conocida y popular de la Ilustración. Apareció también en la *Berlinischen Monatsschrift*, en el número de diciembre de 1784. Kant reconoce al final del artículo, en una nota, que cuando escribió este ensayo no conocía el de Mendelssohn sobre la misma cuestión, haciendo hincapié en lo que la coincidencia de ideas debe a la casualidad.

El segundo texto de Kant que incluimos en esta antología, y que hemos titulado «Del *sensus communis* a la capacidad de juicio», está tomado de *La Crítica del Juicio* (1790). Creemos que aparece una noción de Ilustración en este fragmento, muy sugerente para definir la propia doctrina kantiana del juicio.

Los fragmentos titulados «Acerca de la Ilustración y la revolución» proceden de *El Conflicto de las Facultades*, que parecen estar hoy más vivos que en su época, sobre todo si se tiene en cuenta que autores como Foucault [62] siguen pensando que toda Ilustración es revolución. Todo lo cual haría de este testamento político de Kant una obra revolucionaria, aunque pienso que éste no es un tema sencillo.

Ch. M. Wieland (1733-1813). Goethe nos ofreció un retrato muy veraz del hombre y de la vida de Wieland. Sin renunciar a la ironía, alcanzó una gran conciencia ilustrada, reflejada de modo fundamental en sus artículos acerca de la Revolución francesa.

Fue fundador del *Teuschen Merkur* —imitando el *Mercure de France*—, donde publicó artículos de política y ciencia, poesía y crítica cultural. Su afán programático le

---

[62] Según Foucault, Kant transforma la filosofía esotérica en una crítica del *presente*, que contesta a la provocación del momento histórico. Foucault, en fin, ve en la respuesta kantiana a la pregunta de qué es la Ilustración una ontología de la actualidad revolucionaria. Cfr. M. FOUCAULT, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Magazine Littéraire*, n.° 207, mai 1984.

llevó en más de una ocasión a un racionalismo abstracto y dogmático; algo de este racionalismo se encontrará en los fragmentos que aquí presentamos.

A. Riem (1749-1807). Teólogo evangélico, que entró en conflicto con el gobierno prusiano después de la promulgación en 1788 de un edicto sobre la religión bajo el reinado de Federico Guillermo. En 1793 fue expulsado de Prusia por su defensa de la Ilustración. En el escrito, o, mejor, en los fragmentos que en esta antología aparecen, se puede comprobar el tono de protesta desarrollado por Riem en defensa de la Ilustración. A la par que ofrece un panorama histórico-político de la época muy curioso.

J. G. Herder (1744-1803) intentó mostrar que la cultura era el último escalón de las distintas fases de la historia natural. Estudió primero medicina y posteriormente filosofía en la ciudad de Köningsberg, donde trabó relaciones con Kant y Hamann. Su encuentro con Goethe en 1770 en la ciudad de Estrasburgo parece que marca la fecha de despegue definitivo del *Sturm und Drang*.

Herder es casi con toda seguridad el escritor que mejor representa las características de la literatura alemana del siglo XVIII. En él se mezclan todas las tendencias de la época, desde las corrientes más progresistas hasta las reaccionarias. Sin embargo, muchas de sus ideas están ligadas de modo necesario al programa de la Ilustración, a la que consideró como una parte imprescindible de la humanidad.

G. E. Lessing (1729-1781) es uno de los puntos más altos de la Ilustración alemana. Representa uno de los primeros prototipos de escritor independiente de la burguesía, aunque al final tuvo que admitir trabajar como bibliotecario del duque de Brunswick. Una de sus obras más conocidas, *La educación del género humano*, expresa una visión optimista y progresista de la historia del género humano. Tuvo la perspicacia de criticar que la Ilustración

no acababa en la Ilustración religiosa; así escribió en una carta en la que indirectamente criticaba a Federico II:

> «Vuestra libertad berlinesa se reduce... a la libertad de traer al mercado tantos absurdos contra la religión como se quiera... Hagan ustedes aparecer en Berlín alguien que quiera levantar su voz en favor del derecho de los súbditos y contra la explotación y el despotismo... y descubrirán en seguida cuál es hoy el país más servil de Europa.»

J. B. Geich (nacido en 1767), editor anónimo de la revista *Pharos für Aeonen* en Colonia. Teólogo y articulista, representó las ideas más conservadoras de la monarquía ilustrada; su pensamiento estuvo fuertemente influido por Kant. El texto que incluimos en esta antología contrasta con el de Erhard *Sobre el derecho del pueblo a una revolución*. Sin lugar a dudas, Geich se sitúa entre los intérpretes conservadores de la Ilustración.

J. B. Erhard (1766-1827) fue un seguidor radical de la Revolución francesa; perteneció a los jacobinos alemanes que pretendieron implantar una República en el sur de Alemania. Según Erhard, una revolución se justifica moralmente cuando apoya a que los derechos humanos cobren validez, es decir, derecho a la Ilustración. Schiller concibió en cierto modo sus *Cartas estéticas* como un argumento contra las ideas de Erhard. El libro *Sobre el derecho del pueblo a una revolución* apareció en 1795, inmediatamente después fue prohibido en Viena, Leipzig y Munich.

F. Schiller (1759-1805) defendió la Revolución francesa, si bien desarrolló posteriormente toda una concepción estética contra el terror de la revolución. Sus *Cartas estéticas* son una crítica, por otro lado, a la cultura teórica de la Ilustración. Si se quiere son un punto de inflexión entre el primer Schiller —«El siglo no está maduro para mi ideal. Yo vivo como un ciudadano de los que vendrán»— y aquel otro más maduro, contemporizador con la realidad histórica.

Por lo demás, si alguien desea entrar en la Ilustración

alemana con una imagen distinta de la tradicional, me atrevería a recomendar estas tres obras: J. M.ª Ripalda, *La Nación dividida*; J. G. Caffarena, *El teísmo moral en Kant;* Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*. Después de la lectura de estos tres libros, quizá uno persista en mantener la opinión de que la *realización* de la Ilustración alemana es más pobre que la francesa o la británica, pero de lo que ya no estoy seguro es que eso se pueda decir de sus ideas: ¿acaso el texto de un Kant, la prosa de un Herder o la lucidez reaccionaria de un Hamann son menos influyentes que el discurso volteriano o el sentimentalismo escocés?

Madrid, enero de 1987.

NOTA PARA LA SEGUNDA EDICION

En esta segunda edición se han añadido cuatro nuevos textos. El texto de *Zöllner,* frecuentemente citado por los comentaristas de Kant y Mendelssohn y, en general, por los historiadores de la filosofía moderna, deja traslucir algunos de los problemas de la época, sobre todo aquellos que se refieren al papel de la iglesia y la religión en asuntos civiles. Pero hoy su interés reside en contrastar la respuesta preilustrada de Zöllner al asunto propuesto, frente a la que pudieran dar un Kant o un Mendelssohn.

Ch. Garve (1742-1798) pertenece a la Ilustración más avanzada, y, a pesar de ser eclipsado por la figura de Kant, fue el «filósofo popular» más destacado de su época. Recibió una fuerte influencia del pensamiento británico, especialmente a la hora de analizar el funcionamiento de la sociedad. Para más de un comentarista de la Ilustración alemana, los análisis de Garve son propios de un sociólogo más que de un literato-filósofo. El texto que aquí se presenta dará razón de esta afirmación.

K. F. F. von Moser (1723-1798) une en su persona la doble condición de publicista y hombre de Estado. En palabras de F. Valjavec, Moser inicia la crítica antiabsolutista en Alemania; para otros, es un ejemplo de independencia política sobre bases tradicionales. Con todo, es un autor que tampoco puede sustraerse del espíritu de la Ilustración. En su texto sobre la *publicidad* se observará el análisis de sus «causas» y sus posibles consecuencias radicales, a las que parece poner límites. En términos políticos, Moser es uno de los primeros autores alemanes que ofrece una salida «contrailustrada» en nombre de la «verdadera Ilustración».

El texto más polémico que se traduce en la segunda edición de este libro es el de *Hamann:* «La metacrítica de la Crítica de la Razón Pura» constituye uno de los textos más brillantes e irónicos contra el máximo representante de la Ilustración, I. Kant; sirvió de inspiración a Herder y a Jacobi, que escribieron otras dos metacríticas a Kant, pero sin la fuerza del socrático Hamann.

Por obra de Hamann, Hume, sin duda alguna uno de los pilares de la Ilustración europea, aparece como el principal apoyo, ironía de la historia de las ideas, de la corriente antirracionalista y contrailustrada representada por el mismo Hamann y por Jacobi, este último, padre del irracionalismo contemporáneo. Por lo demás, Kant tuvo en Hume su más firme valedor, mas, y ésta sí que es otra ironía de la historia de las ideas, el Hume de Kant parece que estaba mediatizado por Hamann, según demuestra Kreimendahl [1] al decir: «El seguimiento de la recepción de Hume en Hamann llevó a la identificación de una traducción del *Treatise* de Hume hecha por aquél y que fue publicada en el año 1771. Las investigaciones lo habían considerado hasta entonces como un texto genuino de Ha-

[1] L. KREIMENDHAL, «Sobre la metodologia para el estudio de la Ilustración», en R. MATE y F. NIEWOEHNER, *La Ilustración en España y Alemania*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 45.

mann. Este hecho se tornó clave para la identificación de otros testigos de Hamann, hasta entonces apócrifos, que situaban la interrupción del "sueño dogmático" de Kant en la lectura del *Treatise* de Hume. Kant había escrito el texto básico en alemán con ese fragmento de traducción, desconocido por los investigadores e imprescindible para semejante tarea, puesto que Kant no sabía inglés».

Por supuesto, el pietista Hamann olvida el positivismo anticlerical humeano y «manipula» —más tarde, algo parecido lleva a cabo Jacobi— el complejo concepto de «creencia» humeano, restringiéndolo a la famosa sentencia de Hume que hacía descansar la fe en los sentidos, que, según Kant, era un gran escándalo para la filosofía y la razón: «Sigue siendo un escándalo de la filosofía y el entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por la *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros [...] y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia» [2].

En cualquier caso, la objeción clave de Hamann a la Ilustración kantiana es que la crítica ilustrada no está suficientemente justificada o, mejor dicho, es imposible al modo kantiano fundamentar la razón sin supuestos. El proyecto ilustrado podría acabar truncado, pues, al ser la razón fundamento fáctico y normativo, se corre el peligro de absolutización, de despotismo ilustrado [3]. Para Hamann el soporte de la razón es el lenguaje. Desde esa perspectiva, este autor es el antecedente paradigmático, junto a Herder y W. von Humboldt, de la contemporánea filosofía del lenguaje. K.-O. Apel, el kantiano más fiel de este siglo, lo ha reconocido singularmente: «La mediación de la filosofía por la crítica del lenguaje no signi-

---

[2] Cfr. I. KANT, Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, trad. de P. Rivas, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 32. Cfr. I. BERLIN, *Contra la corriente: Ensayos sobre historia de las ideas*, trad. de H. Rodríguez Toro, F.C.E., México, 1983, p. 244.

[3] Cfr. A. MAESTRE, «¿El fin de la Ilustración?», en R. MATE y NIEWOEHNER, *op. cit.*, p. 31.

fica otra cosa que una concretización y, con ello, una profundización en la mediación de la crítica del conocimiento, como ya lo había exigido Hamann en su "metacrítica a Kant"»[4].

AGAPITO MAESTRE
Madrid, marzo de 1989

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

J. F. ZÖLLNER: «¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial?», en J. F. ZÖLLNER, «Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sanktionieren?», en *Berlinische Monatsschrift*, III, 1783, pp. 107-116.

M. MENDELSSOHN: «Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?», en M. MENDELSSOHN, «Über die Frage: was heisst aufklären?, en *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), pp. 193-200.

I. KANT: «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?, en I. KANT, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), pp. 481-494.

— «Del *sensus communis* a la capacidad de juicio», en I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790), tomado de la edición de Reclam, Stuttgart, 1963, pp. 214-216.

— «Acerca de la Ilustración y la Revolución», en I. KANT, *Der Streit der Fakultaten* (1798), tomado de la edición de la Academia, VII, pp. 81 y ss.

J. G. HAMANN: «Carta a C. J. Kraus», en J. G. HAMANN, «Brief am Ch. J. Kraus vom 18. Dezember 1784», tomado de *J. G. Hamann: Briefwechsel*, editadas por A. Henkel, vol. 5 (1783-1785), en Insel, Ffm. 1965, pp. 289-292.

— «La metacrítica sobre el purismo de la razón pura», en J. G. HAMANN, «Metakritik über den Purismus der Vernunft, en *Sämtliche Wirke*, III.Band, Herder, Wien, pp. 282-289.

CH. M. WIELAND: «Seis preguntas sobre la Ilustración», en CH. M. WIELAND, «Ein paar Goldkorner aus-Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen», en Der Teutsche Merkur vom Jahre 1789, vol. 66, abril de 1789, pp. 97-105.

---

[4] K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Band I, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, p. 184.

A. Riem: «La Ilustración es una necesidad del entendimiento humano», en A. Riem, *Über Aufklarung. Ob sie dem Staate —der Religion— oder uberhaupt gefahrlich sei und sein konne? Ein Wort zur Beherzigung fur Regenten, Staatsmanner und Priester*, tomado de la edición de Zwi Batscha, *Aufklarung und Gedankenfreiheit, Fünfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen*, Suhrkamp, Ffm. 1977, pp. 118, 119, 122, 124, 125 y ss.

J. G. Herder: «La idea de Humanidad», en J. G. Herder, «Briefe zur Beforderung der Humanitat, cartas 27 y 28», en *Herders Sammtliche Werke*, ed. por B. Suphan, vol. 17, Weidmann, Berlin, 1881, pp. 137-143.

G. E. Lessing: «Acerca de la Verdad», en G. E. Lessing, «Eine Duplik» (1788), en *G. E. Lessings Schriften*, editadas por K. Lachmann, vol. 13, Göschen, Leipzig, 1897, p. 23.

Ch. Garve: «Los clubes», en *Von der Ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft* (Herausgegeben von Z. Batscha und J. Sarber), Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 279-288.

J. B. Geich: «Acerca de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones», en *Pharos für Aeonen* (editor J. B. Geich), Köln, 1794, 15. Januar, pp. 1 y ss., 83 y ss. Tomado de J. Hansen, *Quellen zur Geschichte des Rheinlandes*, vol. III, pp. 20-28.

J. B. Erhard: «Sobre el derecho del pueblo a una revolución», en J. B. Erhard, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, Jena/Leipzig, 1795, pp. 179-194.

K. F. Freiherr von Moser: «Publicidad», en *Aufklärung und Gedankenfreiheit* (Hr. Z. Batscha), Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pp. 104-108.

F. Schiller: «Sobre las fronteras de la razón», en F. Schiller, «Über die asthetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefe. Achter Brief», en *Die Horen* (1795), pp. 39-42, de la edición de Reclam (Universal-Bibliothek, n.º 8994/8995).

BIBLIOGRAFIA

Adorno, T. W., y Horkheimer, M.: *Dialektik der Aufklarung*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1971 (versión castellana de H. A. Murena, Sur, Buenos Aires, 1971).

Bahr, E. (Hrg.): *Was ist Aufklärung?*, Ph. Reclam jun., Stuttgart, 1974.

Batscha, Z. (ed.): *A. Bergk, J. L. Ewald, J. G. Fischte u. a. Aufklarung und Gedankenfreiheit Fünfzehn Anregungen, zu der Geschichte zu lernen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

Batscha, Z., y Garber, J. (eds.): *Von der standischen zur burgerliche Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.

Cassirer, E.: *Philosophie der Aufklarung*, Mohr, Tubigen, 1932 (trad. castellana de E. Imaz, FCE, México, 1943).

CAFFARENA, J. G.: *El teísmo moral en Kant*. Cristiandad, Madrid, 1984.
FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966 (trad. castellana de E. Cecilia Frost, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968).
— «Qu'est-ce que les Lumières?,» *Magazine Littéraire*, n.º 207, mai 1984.
GAY, P.: *The Enlightenment: An Interpretation*, Weindenfeld & Nicolson, London, 1967.
HABERMAS, J.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Darmstad/Neuwied, 1962 (versión castellana de A. Doménech con la colaboración de Rafael Grasa, revisión bibliográfica por Joaquín Romaguera i Ramió, Gustavo Gili, Barcelona, 1981).
— *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
HAZARD, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. de J. Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1946.
— *La crisis de la conciencia europea*, trad. de J. Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1941.
HELLER, A.: *Crítica de la Ilustración*, trad. de G. Muñoz y J. I. López Soria, Península, Barcelona, 1984.
KOSELLECK, R.: *Kritik und Krise*, Karl Alber, Freiburg/Munchen, 1959 (versión castellana de R. de la Vega, Rialp, Madrid, 1965).
MÖLLER, H.: *Vernunft und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
OELMÜLLER, W.: *Die unbefriedigte Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.
— *Problemas del proceso moderno de la libertad y de la Ilustración* (trad. de R. M.ª Sanz de Diego), Sígueme, Salamanca, 1973.
PIEBI, A.: *La Ilustración*, trad. de D. Fosecca, Doncel, Madrid, 1975.
RIPALDA, J. M.ª: *La Nación dividida*, FCE, Madrid, 1978.
SKALWEIT, S.: *Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff*, Darmstadt, 1982.
TAYLOR, CH.: *Hegel and Moderne Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979 (trad. castellana de J. J. Utrilla, FCE, México, 1983).
TRAGER, C. y SCHAFFER, F. (Hrg.): *Die französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Philipp Reclam, Leipzig, 1979.
UREÑA, E. M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1979.

ANTOLOGIA DE TEXTOS

JOHANN FRIEDRICH ZÖLLNER
(1834-1882)

¿ES ACONSEJABLE, EN LO SUCESIVO, DEJAR DE SANCIONAR POR LA RELIGION EL VINCULO MATRIMONIAL?

La ocasión para este artículo me la brinda en bandeja la *propuesta* de un desconocido, hecha en el número de septiembre de esta revista mensual, de sustraer al vínculo matrimonial su santidad externa; y por el momento me limito a redactar meramente algunas notas, pues una investigación a fondo de este asunto exigiría un libro aparte.

La razón principal por la que el autor de aquella propuesta quiere separar la sanción religiosa del vínculo matrimonial es la conclusión que podría hacer la parte no ilustrada del pueblo: «que las restantes relaciones de la vida no serían tan invulnerables como la relación matrimonial, puesto que sólo ésta está santificada por la religión». Se me ocurre que se puede contestar a esto de dos formas:

Primero. Existen, sin duda, grados de importancia entre contratos burgueses, según si de su cumplimiento dependen más o menos cosas. Precisamente por ello, todo estado se ve forzado a responder a su vulneración con castigos desiguales. Si al estado le importa extraordinariamen-

te mucho la santidad de una relación, ésta es ciertamente la relación de los cónyuges entre sí, y la que se basa en ella, entre padres e hijos. Sería superfluo exponer la estrecha relación en que se encuentra ésta con las partes más importantes de la felicidad terrena. ¡Cómo no va a fijar en especial, atentamente, su vista en ello todo estado, que se ocupa con providencia paternal por el bienestar de sus conciudadanos y con qué cuidado no utilizará, en especial, todo resorte por medio del cual pueda influir en el ánimo de sus súbditos!

Sancionar el matrimonio por la religión, en este sentido, sería aconsejable incluso en una nación donde el modo de pensar dominante, las costumbres y el carácter popular no tuvieran que temer ninguna profanación de los mismos; ya que un lazo *más* es siempre, en efecto, un lazo más, y en caso de necesidad aguanta quizás él solo. Así pues, ¿debería ser superfluo en nuestra época la sanción del matrimonio por parte de la religión? En los tiempos actuales; en los que los excesos se expanden tan fuertemente; en los que se habla sonrientemente de los vicios más abominables; en los que un hombre frívolo tiene la osadía de vanagloriarse de sus galanterías y, no obstante, tener aún pretensiones al calificativo de buen hombre; en los que escritores de novelas y comedias miserables inoculan los principios más aborrecibles, mediante dulces vehículos, en el corazón de lectores desprevenidos; en los que se cree haber elevado el libertinaje a verdad fundamental; en los que incluso se oye decir con ganas, por los llamados filósofos: «no puedo dominar mi corazón»; en los que todos se burlan de las costumbres, sin reflexionar y quizás sin imaginarse que los hábitos y costumbres afectan, más poderosamente que las leyes, al espíritu de los pueblos; en los que, sin sentirse avergonzado, se habla de la honradez *pasada de moda;* en los que se castiga a una dama sólo levemente en caso necesario, cuando acepta un epigrama que pone en vez de *punica fides* la voluble fidelidad femenina; en los que casi ya no queda ninguna costumbre patriótica que no haya sido reprimida por las locuras de los franceses —en nuestros días debería ser su-

perfluo preocuparse por la santidad externa del matrimonio—, ¿debemos esperar que la interior se conserve por costumbre, tradición, etc.?

El matrimonio se diferencia además por su peculiar naturaleza de todo otro contrato, y hace necesario, precisamente por ello, una gran sanción. En cualquier otro contrato es comúnmente fácil a la otra parte demostrar los agravios sufridos en sus derechos por aquélla; la autoridad viene a ayudar al ofendido y obliga al perturbador del orden a una reparación. Así pues, quien no es tampoco conducido por su conciencia a cumplir sus promesas debe al menos temer al brazo del juez. En las relaciones matrimoniales es completamente distinto. ¿En qué forma puede llevar un cónyuge ante el juez todas las ofensas pequeñas y grandes que sufre por parte del otro? ¿De qué manera puede inmiscuirse la autoridad en el más mínimo detalle de la economía y de los asuntos familiares? ¿Cómo puede castigar al ofensor sin afectar, a la vez, fuertemente al ofendido, teniendo en cuenta que su bienestar mutuo está fundido en una unidad? En el encuentro de los cónyuges, en la crianza de los hijos y en la construcción del régimen doméstico no puede inmiscuirse nunca la autoridad, sin que con su entrada no quede envenenada toda felicidad doméstica. Todo lo que no es objeto de la legislación y que, sin embargo, puede ser altamente importante queda confiado a la *consciencia* de los cónyuges. Y, en verdad, no es ganancia pequeña para la totalidad de la felicidad de un pueblo, si con la sanción religiosa del matrimonio se mantiene la representación de que Dios exige la inviolabilidad del mismo. En especial la religión muestra su poderoso y filantrópico efecto cuando casualidades desgraciadas amargan la felicidad matrimonial, cuando consuela al cónyuge desesperado, despierta la paciencia del quejoso y el valor del fracasado. En mi *Libro de lecturas para todos los estamentos* cuento una anécdota («Virtudes supremas en una humilde choza»), de cuya verdad respondo, pero yo mismo no podría haber inventado una mejor para ilustrar con un ejemplo lo que acabo de decir. Quién puede leer sin emocionarse lo

que la santa mujer dice: «¿No prometí ante los ojos de Dios serle fiel en la felicidad y en la desgracia?»

Quisiera aquí sólo introducir otra consideración que me gustaría mucho ver expuesta por un hombre como *Möser,* a saber, que precisamente el lazo matrimonial y el familiar, que de él procede, es aquel que en definitiva sustenta todo el Estado. Cuanto más se rebaja y se debilita este vínculo, tanto más desaparece el entusiasmo de los ciudadanos por su patria. Sin duda la grandeza de alma y la suprema filantropía de los hombres nobles contribuye al amor inmediato al Estado; pero para la mayoría la patria es querida, sin embargo, porque están atados a ella por el vínculo de la sangre y del corazón; no es el suelo donde nacieron ni la autoridad que les entrega las primeras leyes los que determinan su patria, sino el padre y la madre, el esposo y los hijos, los hermanos y parientes. ¡Cuánto no le debe, pues, importar al Estado, que conoce el valor del *patriotismo,* santificar estos vínculos primarios y naturales; ¿y cómo podría hacerlo más poderosamente que con la religión? ¿Qué puede esperar el gobierno de la fidelidad de aquellos que no son fieles ni en sus relaciones más inmediatas? ¡Por desgracia esto lo olvidan tan a menudo los Estados!

Aquí y allí existen leyes que, si bien no inmediatamente, sí de forma más mediada quieren hacer basar, precisamente al revés, la influencia sobre el todo en la separación de las relaciones familiares. Pienso que ante la pregunta «¿De dónde procede la falta de patriotismo en nuestros días?», se tendría que prestar especial atención a lo dicho. Hubo naciones en las que los delitos contra padres, hermanos y cónyuges fueron considerados como los crímenes más abominables, en los que estas relaciones estaban sancionadas de toda forma posible y se conservaron santificadas; ¡y estas naciones tuvieron patriotas que murieron por su patria!, es decir, por sus queridos padres, esposos, hijos, amigos y por la sociedad benefactora de todos ellos y con ellos perfectamente entrelazada.

De todo esto deduzco que el matrimonio, a causa de su naturaleza especial y a causa de su importancia prefe-

rente, hay que sancionarlo, en efecto, más que cualquier otro contrato burgués; y, aun cuando no se consideró preciso en ningún lugar la sanción de la religión para los seres más vulgares —como por el contrario sucede en las declaraciones juradas—, ésta sería altamente importante siempre para él.

Segundo. Ya que, según la opinión del autor, las restantes leyes del Estado no deben ser sancionadas por la religión y, si embargo, sería bueno si todas ellas lo fueran, así también la *única* que hasta ahora todavía estaba sancionada por la religión debe perder esta sanción. Esta exigencia no puede menos que causar extrañeza, a primera vista, y ésta permaneció después de haber realizado una investigación más detallada. Por supuesto, el ciudadano no ilustrado se acostumbraría «a pensar el matrimonio igual que otro contrato y éste igual que aquél; no encontraría indecente que una ley importante vaya sin el acompañamiento de la espiritualidad»; pero se vacilaría menos, por ello, en vulnerarlo, como vulneran la parte frívola del pueblo aquellos, tan pronto como se pudiera hacer sin echar mano del castigo de la autoridad. Pues, en vez de encontrar imaginable que algo pueda ser santo sin aquel acompañamiento, se consideraría más bien todo como mera reglamentación de la autoridad, que sólo debería ser observado cuando se tuviera que temer el peso del castigo civil en caso de transgresión. Pues la autoridad ya puede hacer lo que quiera; la rienda finita, que dirige el ánimo de las grandes multitudes —y sin la cual también suficientes veces está en peligro la virtud de *los más ilustrados*—, es siempre la creencia de que quien lo sabe todo y todopoderoso estableció una diferencia eterna entre justicia e injusticia. Muchos de los objetos más importantes de la vida no pueden ni deben ser, en modo alguno, objeto de legislación; y el legislador sólo puede castigar delitos que son visibles para él y castigar al delincuente cuando lo tiene en su poder. ¡La religión, por el contrario, actúa donde tiene efecto, sobre todos y en todas partes!

A una cabeza tan esclarecida como la que muestra el autor de aquella propuesta no puede escapársele esto; por

ello desea él también con tanto ardor que todas las leyes del Estado puedan ser santificadas por la religión. Sólo que pensé que debería precisamente alegrarse de que *una* relación vital tan altamente importante fuera santificada por la religión, y debiera hacer propuestas para que también las *restantes* pudieran tener una sanción detallada e inmediata. Pues, si ahora le retiramos a esta *única* además la santificación externa y, sin embargo, más tarde o temprano debe ser restituida a *todas*, en consecuencia también a esta *única*, realizaríamos sólo con la supresión actual de la sanción ya existente, por lo menos, un trabajo inútil. Si el pueblo llega a la conclusión de que todas las leyes estatales deben ser santificadas por la religión, entonces debe ser conducido hacia ella, y el que lo dirige es un maestro en religión, se llame o no predicador: ¿y no enseñaron los predicadores precisamente esto, tanto en las cancillerías como en las clases privadas para jóvenes? ¿Y no puede, pues, el predicador en estas clases estar preocupado por prevenir las consecuencias dañinas, contra las que el autor cree necesario tomar tan grandes medidas?

Es verdad, por desgracia, que en la actualidad predicar y enseñar no da muchos frutos; pero está también infundamentado que no exista, como dice el autor, una religión práctica, útil para la felicidad humana, que influya en la felicidad humana y actuante en la sociedad humana. No sé donde vive el autor, qué religión profesa y en que hechos basa sus afirmaciones. Conozco suficientes profesores de religión que predican una religión práctica, útil para la felicidad humana; y no hubiera elegido en la actualidad otro estado civil si no estuviera convencido por los hechos de que todos los sermones y, sobre todo, las clases a la juventud son útiles. Por supuesto, hay que estar preocupado, por tanto, de que mediante ambos se realice en el futuro todavía tan poco; si en lo sucesivo se emplean medidas tan poderosas para hacer vacilar las primeras verdades fundamentales de la moralidad, rebajar el valor de la religión y, bajo el nombre de Ilustración [1],

[1] *¿Qué es Ilustración?* Esta pregunta, que es casi tan importante co-

confundir las cabezas y los corazones de los hombres.

Si la injerencia de los religiosos en el vínculo matrimonial fuera risible para la mayoría, como afirma a su vez el autor, sería sin duda peor para la sociedad humana, pues, ¿a quién puede ser risible que se le recuerde a su Dios en una acción de la que depende la felicidad o desgracia de toda la vida? Contra él debería uno razonablemente protegerse de realizar en común cualquier negocio serio. ¿Y aún lo encuentran algunos tan escandaloso que prefieren no asumir el estado civil de casado? Dudo de que se pueda aportar como prueba algún caso; pero, aunque realmente hubiese existido alguien que hubiese sido tan débil de no casarse porque tenía que recibir la bendición, todo ser racional sentiría, espero, compasión de él. Encontrar escandolosos costumbres generales del país, que, por lo menos, en sí mismas, no tienen nada de vergonzosas y prescindir de ellas, podría hacer pensar a cualquiera en grandeza de espíritu; sin embargo, no es ni más ni menos que *pedantería* risible. Pertenece sólo al carácter de nuestros días buscar algo en ellos que les haga sobresalir de los demás.

---

mo *¿qué es la verdad?* ¡deberia ser contestada, antes de que se empezara a ilustrar! ¡Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio!

MOSES MENDELSSOHN
(1753-1804)

ACERCA DE LA PREGUNTA: ¿A QUE SE LLAMA ILUSTRAR?

Las palabras *Ilustración, cultura, educación* [1] son todavía en nuestro idioma unas recién llegadas. Pertenecen puramente al lenguaje de los libros. La gente común apenas las entiende. ¿Es esto una prueba de que la cosa que designan es también nueva entre nosotros? No lo creo. De un pueblo se dice que no tiene una palabra determinada para *virtud* y tampoco para *superstición*, si éstas no se le pueden atribuir con razón en medida suficiente.

De todos modos, el uso del lenguaje —que parece querer señalar una diferencia entre estas tres palabras con significado idéntico— no ha tenido tiempo aún de fijar las fronteras de cada una de ellas. La educación, la cultura y la Ilustración son modificaciones de la vida social; efectos del trabajo y de los esfuerzos de los hombres para mejorar su situación social.

Cuanto más se pone en armonía la situación social de un pueblo, por medio del arte y del trabajo con el destino humano, tanta más educación tiene este pueblo.

La educación se descompone en cultura e Ilustración. Aquélla parece que atañe más a lo práctico: por un lado,

[1] *Bildung* es vertida en castellano por el término «formación», pero a veces, haciéndola depender del contexto, se traduce por «educación».

a lo bueno, al refinamiento y belleza en la artesanía, artes y costumbres sociales (cultura objetiva); por otro lado, a la destreza, trabajo y habilidad en las primeras y a las tendencias, instintos y hábitos en las últimas (cultura subjetiva). Cuanto, estas cualidades, más se corresponden en un pueblo con el destino del hombre, tanta más cultura se atribuye a aquél; al igual que de un campo se dice que está tanto más cuidado y cultivado cuanto más está en situación, debido al trabajo humano, de producir cosas útiles para los hombres. La *Ilustración,* por el contrario, parece referirse más bien a lo *teórico.* Al conocimiento racional (objetivo) y habilidad (subjetiva) para reflexionar razonablemente sobre las cuestiones de la vida humana, en consonancia con la importancia e influencia sobre el destino humano.

Pongo siempre el destino del hombre como medida y objetivo de todas nuestras aspiraciones y esfuerzos, como un punto en el que tenemos que fijar nuestras miradas si no queremos perdernos.

Una lengua adquiere *Ilustración* por medio de las ciencias y adquiere *cultura* a través de su uso social, la poesía y la retórica. Gracias a aquéllo se vuelve más exacta para lo teórico; gracias a ésta, para el uso práctico. Las dos juntas proporcionan *educación* a una lengua.

La cultura en lo externo es lustre *(Politur).* El lustre nacido de la cultura y de la Ilustración es la fortuna de un pueblo; su brillantez y cortesía externas tienen como base la autenticidad interna y genuina.

La Ilustración se relaciona con la cultura como la teoría con la praxis, como el conocimiento con la moral, como la crítica con el virtuosismo. Consideradas en sí y por sí (objetivamente), las dos se encuentran en la más estrecha relación, aunque subjetivamente pueden estar muy a menudo separadas. Se puede decir: los de Nuremberg tienen más cultura, los berlineses son más ilustrados; los franceses, más cultos; los ingleses, más ilustrados; los chinos tienen más cultura, pero menos Ilustración. Los griegos tuvieron ambas, cultura e Ilustración. Fueron una nación *educada (gebildete),* así como su idioma es un idioma *edu-*

cado. Sobre todo, el idioma de un pueblo es el mejor indicador de su educación, tanto de su cultura como de su Ilustración, tanto de su extensión como de su fuerza.

Otrosí, el destino del hombre puede ser clasificado así: 1) destino del hombre como hombre; 2) destino del hombre como ciudadano.

Por lo que respecta a la cultura, estos dos aspectos coinciden, puesto que todas las perfecciones prácticas tienen un valor puramente en relación con la vida social, es decir, deben corresponder únicamente al destino del hombre como miembro de la sociedad. *La persona humana como tal no necesita ninguna cultura*, pero necesita *Ilustración*.

La posición social y la profesión determinan en la vida burguesa *derechos* y *deberes* para cada uno de sus miembros. Conforme a ellos se exigen diferentes habilidades y destrezas, tendencias, instintos, diferentes costumbres sociales, hábitos, cultura y lustre. Cuanto más coincidan éstos con su posición social y profesión, es decir, con sus respectivos destinos como miembros de la sociedad, tanta más cultura tiene la nación.

Pero para llegar a conseguirlos se exigen también de cada individuo diferentes perspectivas teóricas y habilidades, un grado diferente de *Ilustración* según la posición social y la profesión. La *Ilustración* que se interesa por el hombre, como tal, es *universal*, sin diferencias de posición social; la Ilustración del hombre considerado como ciudadano se modifica según *nivel social y profesión*. De nuevo, el destino del hombre establece aquí sus medidas aspiraciones y finalidad.

Según ésas, la Ilustración de una nación consistiría: 1) en la masa total de conocimientos, 2) cuya importancia, es decir, su relación con el destino del *a)* hombre y *b)* del ciudadano, 3) depende de su extensión por todos los niveles sociales, 4) en consonancia con las respectivas profesiones; así, el grado de Ilustración de un pueblo se determinaría, al menos, según unas relaciones compuestas de forma cuádruple, cuyos componentes —en parte—, a su vez, están formados por elementos simples de la rela-

ción. La Ilustración del hombre puede entrar en conflicto con la Ilustración del ciudadano. Ciertas verdades, que son útiles al hombre como tal, pueden a veces ser dañinas para él como ciudadano. De ello hay que sacar lo siguiente. El conflicto se puede dar entre el destino humano 1) esencial o 2) casual, con el destino 3) esencial o 4) inesencial y casual del ciudadano.

Sin su destino esencial, el hombre se rebaja a bestia; sin el inesencial, no es una criatura tan buena y excelente. Sin el destino esencial del hombre como ciudadano, la constitución del Estado deja de existir; sin el destino inesencial, ésta se modifica y ya no es la misma en algunas relaciones secundarias.

Infeliz es el Estado que ha de confesar que en él el destino humano esencial no se armoniza con el destino esencial del ciudadano, que en él la Ilustración —imprescindible para la humanidad— no se puede extender por todas las capas sociales del imperio, sin que se corra el riesgo de que la constitución se venga abajo. Aquí la filosofía es mejor que guarde silencio. En tal caso, la necesidad puede prescribir leyes, o más bien aflojar las ataduras que hay que poner a la humanidad para dominarla y mantenerla continuamente reprimida.

Pero cuando el destino inesencial entra en conflicto con el destino esencial, o inesencial del ciudadano, hay que establecer reglas según las cuales tienen que transcurrir las excepciones y decidirse los casos de conflicto.

Cuando, desgraciadamente, el destino esencial del hombre se hace entrar en conflicto con su destino inesencial, cuando no se permiten desarrollar ciertas verdades útiles y hermosas para la humanidad, sin demoler en él, de una vez, los fundamentos de la religión y de la moral que él conserva, el ilustrado, amante de la virtud, actuará con cuidado y tiento y tolerará el prejuicio antes que expulsar la verdad, que con él está fuertemente entrelazada. Por supuesto, esta máxima ha sido desde siempre el argumento de defensa de la hipocresía y a ella le debemos algunos siglos de barbarie y superstición. Tan a menudo como se quería atrapar el delito, se salvaba en la santidad. Aparte

de esto, el amigo del hombre, incluso en la época más ilustrada, deberá siempre tener en cuenta esta consideración. Es difícil, pero no imposible, trazar aquí una línea de demarcación que diferencie el uso del abuso.

Cuanto más noble es una cosa en su perfección —dice un escritor hebreo—, *tanto más horrible es en su corrupción*. Un trozo de madera podrido no es tan feo como una flor marchita; ésta no es tan repugnante como una bestia podrida; y ésta, a su vez, no es tan horrible como el hombre en su corrupción. Así también sucede con la cultura y la Ilustración. Cuanto más nobles fueron en su apogeo, tanto más horribles son en su corrupción y perversión.

El mal uso de la Ilustración debilita el sentimiento moral, lleva al egoísmo, a la irreligión y a la anarquía. El mal uso de la cultura produce petulancia, hipocresía, debilidad, superstición y esclavitud.

Donde la Ilustración y la cultura avanzan al mismo paso, entonces ambas constituyen los mejores medios de prevención de la corrupción. Las formas de corromper de cada una de ellas son diametralmente opuestas.

La educación de una nación, según las más altas declaraciones, está formada de cultura e Ilustración; no se someterá de ningún modo a la corrupción.

Una nación educada no conoce otro peligro que el exceso de *bienestar nacional*, el cual —como la más perfecta salud del cuerpo humano— en sí mismo puede ser calificado como enfermedad o transición hacia la enfermedad. Una nación que mediante la educación se ha elevado a las más altas cimas del bienestar nacional está, precisamente por ello, en peligro de caer, porque no puede subir más. Sin embargo, esto nos aparta demasiado de la pregunta inicial.

IMMANUEL KANT
(1724-1804)

RESPUESTA A LA PREGUNTA: ¿QUE ES LA ILUSTRACION?

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad[1]. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración.

La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida, a pesar de que hace ya tiempo la nauraleza los liberó de dirección ajena *(na-*

---

[1] El término *Unmündigkeit* se presta a varias traducciones en castellano, pero todas ellas hacen referencia a una cierta «inmadurez» de quien predica tal término. Lo hemos traducido por «minoría de edad», conservando así, según nuestra opinión, toda la carga semántica que tiene el término en alemán. Sin embargo, en otros contextos hemos preferido las palabras «dependencia» o «no-emancipación». Por el contrario, el término *Mündigkeit*, que traducimos por «mayoría de edad» por seguir con la metáfora kantiana, podría traducirse en todos los casos por «emancipación».

turaliter majorennes[2]); y por eso es tan fácil para otros el erigirse en sus tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar; otros asumirán por mí tan fastidiosa tarea. Aquellos tutores que tan bondadosamente han tomado sobre sí la tarea de supervisión se encargan ya de que el paso hacia la mayoría de edad, además de ser difícil, sea considerado peligroso por la gran mayoría de los hombres (y entre ellos todo el bello sexo). Después de haber entontecido a sus animales domésticos, y procurar cuidadosamente que estas pacíficas criaturas no puedan atreverse a dar un paso sin las andaderas en que han sido encerrados, les muestran el peligro que les amenaza si intentan caminar solos. Lo cierto es que este peligro no es tan grande, pues ellos aprenderían a caminar solos después de unas cuantas caídas; sin embargo, un ejemplo de tal naturaleza les asusta y, por lo general, les hace desistir de todo posterior intento.

Por tanto, es difícil para todo individuo lograr salir de esa minoría de edad, casi convertida ya en naturaleza suya. Incluso le ha tomado afición y se siente realmente incapaz de valerse de su propio entendimiento, porque nunca se le ha dejado hacer dicho ensayo. Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos de uso racional —o más bien abuso— de sus dotes naturales, son los grilletes de una permanente minoría de edad. Quien se desprendiera de ellos apenas daría un salto inseguro para salvar la más pequeña zanja, porque no está habituado a tales movimientos libres. Por eso, pocos son los que, por esfuerzo del propio espíritu, han conseguido salir de esa minoría de edad y proseguir, sin embargo, con paso seguro.

Pero, en cambio, es posible que el público se ilustre a

---

[2] Del latín, mayor de edad por naturaleza (físicamente), mientras que intelectualmente continúa siendo menor de edad.

sí mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad. Ciertamente, siempre se encontrarán algunos hombres que piensen por sí mismos, incluso entre los establecidos tutores de la gran masa, los cuales, después de haberse autoliberado del yugo de la minoría de edad, difundirán a su alrededor el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación de todo hombre a pensar por sí mismo. Pero aquí se ha de señalar algo especial: aquel público que anteriormente había sido sometido a este yugo por ellos obliga, más tarde, a los propios tutores a someterse al mismo yugo; y esto es algo que sucede cuando el público es incitado a ello por algunos de sus tutores incapaces de cualquier Ilustración. Por eso es tan perjudicial inculcar prejuicios, pues al final terminan vengándose de sus mismos predecesores y autores. De ahí que el público pueda alcanzar sólo lentamente la Ilustración. Quizá mediante una revolución sea posible derrocar el despotismo personal junto a la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se consigue la verdadera reforma del modo de pensar, sino que tanto los nuevos como los viejos prejuicios servirán de riendas para la mayor parte de la masa carente de pensamiento.

Pero para esta Ilustración únicamente se requiere libertad, y, por cierto, la menos perjudicial entre todas las que llevan ese nombre, a saber, la libertad de hacer siempre y en todo lugar *uso público*[3] de la propia razón. Mas escucho exclamar por doquier: ¡No razonéis! El oficial dice: ¡No razones, adiéstrate! El funcionario de hacienda: ¡No razones, paga! El sacerdote: ¡No razones, ten fe! (Sólo un único señor en el mundo dice: *razonad* todo lo que queráis y sobre lo que queráis, *pero obedeced.)* Por todas partes encontramos limitaciones de la libertad. Pero ¿qué limitación impide la Ilustración? y, por el contrario, ¿cuál la fomenta? Mi respuesta es la siguiente: el uso público

[3] Por el contrario, el uso privado de la razón es el que alguien ejerce como titular de un cargo público; por ejemplo, el que lleva a cabo un funcionario o un oficial del ejército.

de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso puede traer Ilustración entre los hombres. En cambio, el *uso privado* de la misma debe ser a menudo estrechamente limitado, sin que ello obstaculice, especialmente, el progreso de la Ilustración. Entiendo por uso público de la propia razón aquél que alguien hace de ella en *cuanto docto* (Gelehrter) ante el gran público del *mundo de los lectores*. Llamo uso privado de la misma a la utilización que le es permitido hacer en un determinado *puesto civil* o función pública. Ahora bien, en algunos asuntos que transcurren en favor del interés público se necesita un cierto mecanismo, léase unanimidad artificial, en virtud del cual algunos miembros del Estado tienen que comportarse pasivamente, para que el gobierno los guíe hacia fines públicos o, al menos, que impida la destrucción de estos fines. En tal caso, no está permitido razonar, sino que se tiene que obedecer. En tanto que esta parte de la máquina es considerada como miembro de la totalidad de un Estado o, incluso, de la sociedad cosmopolita y, al mismo tiempo, en calidad de docto que, mediante escritos, se dirige a un público usando verdaderamente su entendimiento, puede razonar, por supuesto, sin que por ello se vean afectados los asuntos en los que es utilizado, en parte, como miembro pasivo. Así, por ejemplo, sería muy perturbador si un oficial que recibe una orden de sus superiores quisiere argumentar en voz alta durante el servicio acerca de la pertinencia o utilidad de tal orden; él tiene que obedecer. Sin embargo, no se le puede prohibir con justicia hacer observaciones, en cuanto docto, acerca de los defectos del servicio militar y exponerlos ante el juicio de su público. El ciudadano no se puede negar a pagar los impuestos que le son asignados; incluso una mínima crítica a tal carga, en el momento en que debe pagarla, puede ser castigada como escándalo (pues podría dar ocasión a desacatos generalizados). Por el contrario, él mismo no actuará en contra del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente su pensamiento contra la inconveniencia o injusticia de tales impuestos. Del mismo modo, un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su co-

munidad según el símbolo de la iglesia a la que sirve, puesto que ha sido admitido en ella bajo esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad e, incluso, el deber de comunicar al público sus bienintencionados pensamientos, cuidadosamente examinados, acerca de los defectos de ese símbolo, así como hacer propuestas para el mejoramiento de las instituciones de la religión y de la iglesia. Tampoco aquí hay nada que pudiera ser un cargo de conciencia, pues lo que enseña en virtud de su puesto como encargado de los asuntos de la iglesia lo presenta como algo que no puede enseñar según su propio juicio, sino que él está en su puesto para exponer según prescripciones y en nombre de otro. Dirá: nuestra iglesia enseña esto o aquello, éstas son las razones fundamentales de las que se vale. En tal caso, extraerá toda la utilidad práctica para su comunidad de principios que él mismo no aceptará con plena convicción; a cuya exposición, del mismo modo, puede comprometerse, pues no es imposible que en ellos se encuentre escondida alguna verdad que, al menos, en todos los casos no se halle nada contradictorio con la religión íntima. Si él creyera encontrar esto último en la verdad, no podría en conciencia ejercer su cargo; tendría que renunciar. Así pues, el uso que un predicador hace de su razón ante su comunidad es meramente privado, puesto que esta comunidad, por amplia que sea, siempre es una reunión familiar. Y con respecto a la misma él, como sacerdote, no es libre, ni tampoco le está permitido serlo, puesto que ejecuta un encargo ajeno. En cambio, como docto que habla mediante escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo; el sacerdote, en el uso público de su razón, gozaría de una libertad ilimitada para servirse de ella y para hablar en nombre propio. En efecto, pretender que los tutores del pueblo (en asuntos espirituales) sean otra vez menores de edad constituye un despropósito que desemboca en la eternización de las insensateces.

Pero, ¿no debería estar autorizada una sociedad de sacerdotes, por ejemplo, un sínodo de la iglesia o una honorable *classis* (como la llaman los holandeses) a compro-

meterse, bajo juramento, entre sí a un cierto símbolo inmutable para llevar a cabo una interminable y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de estos, sobre el pueblo, eternizándola de este modo? Afirmo que esto es absolutamente imposible. Un contrato semejante, que excluiría para siempre toda ulterior Ilustración del género humano, es, sin más, nulo y sin efecto, aunque fuera confirmado por el poder supremo, el congreso y los más solemnes tratados de paz. Una época no puede obligarse ni juramentarse para colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), depurarlos de errores y, en general, avanzar en la Ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar. Por tanto, la posteridad está plenamente justificada para rechazar aquellos acuerdos, aceptados de forma incompetente y ultrajante. La piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo reside en la siguiente pregunta: ¿podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley? Esto sería posible si tuviese la esperanza de alcanzar, en corto y determinado tiempo, una ley mejor para introducir un nuevo orden, que, al mismo tiempo, dejara libre a todo ciudadano, especialmente a los sacerdotes, para, en cuanto doctos, hacer observaciones públicamente, es decir, por escrito, acerca de las deficiencias de dicho orden. Mientras tanto, el orden establecido tiene que perdurar, hasta que la comprensión de la cualidad de estos asuntos se hubiese extendido y confirmado públicamente, de modo que mediante un acuerdo logrado por votos (aunque no de todos) se pudiese elevar al trono una propuesta para proteger aquellas comunidades que se han unido para una reforma religiosa, conforme a los conceptos propios de una comprensión más ilustrada, sin impedir que los que quieran permanecer fieles a la antigua lo hagan así. Pero es absolutamente ilícito ponerse de acuerdo sobre una constitución religiosa inconmovible, que públicamente no debería ser puesta en duda por nadie, ni tan siquiera por el plazo de duración de una vida humana,

ya que con ello se destruiría un período en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento y, con ello, lo haría estéril y nocivo. En lo que concierne a su propia persona, un hombre puede eludir la Ilustración, pero sólo por un cierto tiempo en aquellas materias que está obligado a saber, pues renunciar a ella, aunque sea en pro de su persona, y con mayor razón todavía para la posterioridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. Pero, si a un pueblo no le está permitido decidir por y para sí mismo, menos aún lo podrá hacer un monarca en nombre de aquél, pues su autoridad legisladora descansa, precisamente, en que reúne la voluntad de todo el pueblo en la suya propia. Si no pretende otra cosa que no sea que toda real o presunta mejora sea compatible con el orden ciudadano, no podrá menos que permitir a sus súbditos que actúen por sí mismos en lo que consideran necesario para la salvación de sus almas. Esto no le concierne al monarca; sí, en cambio, el evitar que unos y otros se entorpezcan violentamente en el trabajo para su promoción y destino según todas sus capacidades. El monarca agravia su propia majestad si se mezcla en estas cosas, en tanto que somete a su inspección gubernamental los escritos con que los súbditos intentan poner en claro sus opiniones, a no ser que lo hiciera convencido de que su opinión es superior, en cuyo caso se expone al reproche *Caesar no est supra Grammaticos,* o bien que rebaje su poder supremo hasta el punto de que ampare dentro de su Estado el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.

Si nos preguntamos si vivimos ahora en una época *ilustrada,* la respuesta es no, pero sí en una época de *Ilustración.* Todavía falta mucho para que los hombres, tal como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión. Sin embargo, es ahora cuando se les ha abierto el espacio para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que disminuyen continuamente los obstáculos para una Ilustración ge-

neral, o para la salida de la autoculpable minoría de edad. Desde este punto de vista, nuestra época es el tiempo de la Ilustración o el siglo de *Federico*[4].

Un príncipe que no encuentra indigno de sí mismo declarar que considera como un *deber* no prescribir nada a los hombres en materia de religión, sino que les deja en ello plena libertad y que incluso rechaza el pretencioso nombre de *tolerancia*, es un príncipe ilustrado, y merece que el mundo y la posteridad lo ensalcen con agradecimiento. Por lo menos, fue el primero que desde el gobierno sacó al género humano de la minoría de edad, dejando a cada uno en libertad de servirse de su propia razón en todas las cuestiones de conciencia moral. Bajo el gobierno del príncipe, dignísimos clérigos —sin perjuicio de sus deberes ministeriales— pueden someter al examen del mundo, en su calidad de doctos, libre y públicamente, aquellos juicios y opiniones que en ciertos puntos se desvían del símbolo aceptado; con mucha mayor razón esto lo pueden llevar a cabo los que no están limitados por algún deber profesional. Este espíritu de libertad se expande también exteriormente, incluso allí donde debe luchar contra los obstáculos externos de un gobierno que equivoca su misión. Este ejemplo nos aclara cómo, en régimen de libertad, no hay que temer lo más mínimo por la tranquilidad pública y la unidad del Estado. Los hombres salen gradualmente del estado de rusticidad por su propio trabajo, siempre que no se intente mantenerlos, adrede y de modo artificial, en esa condición.

He situado el punto central de la Ilustración, a saber, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, preferentemente, en cuestiones religiosas, porque en lo que atañe a las artes y las ciencias nuestros dominadores no tienen ningún interés en ejercer de tutores sobre sus súbditos. Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, la más perjudicial y humillante. Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece esta

[4] Cfr. *infra*, artículo de A. Riem.

libertad va todavía más lejos y comprende que, incluso en lo que se refiere a su legislación, no es peligroso permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción de aquélla, aunque contenga una franca crítica de la existente. También en esto disponemos de un brillante ejemplo, pues ningún monarca se anticipó al que nosotros honramos.

Pero sólo quien por ilustrado no teme a las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un numeroso y disciplinado ejército, que garantiza a los ciudadanos una tranquilidad pública, puede decir lo que ningún Estado libre se atreve a decir: *¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!* Se muestra aquí un extraño e inesperado curso de las cosas humanas, pues sucede que, si lo consideramos con detenimiento y en general, entonces casi todo en él es paradójico. Un mayor grado de libertad ciudadana parece ser ventajosa para la libertad del espíritu del pueblo y, sin embargo, le fija barreras infranqueables. En cambio, un grado menor de libertad le procura el ámbito necesario para desarrollarse con arreglo a todas sus facultades. Una vez que la naturaleza, bajo esta dura cáscara, ha desarrollado la semilla que cuida con extrema ternura, es decir, la inclinación y vocación al libre pensar; este hecho repercute gradualmente sobre el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de actuar*) y, finalmente, hasta llegar a invadir a los principios del *gobierno,* que encuentra ya posible tratar al hombre, que es algo más que una máquina [5], conforme a su dignidad [6].

---

[5] Alusión a J. O. de Lamettrie y su escrito *L'homme-machine,* 1748.

[6] Al final de su artículo Kant coloca esta nota: «En el *Semanario de Büsching* del 13 de septiembre leo hoy [30 del mismo mes] el anuncio de la *Berlinische Monatsschrift,* correspondiente a este mes, que publica la respuesta del señor Mendelssohn a la misma cuestión. Todavía no ha llegado a mis manos; de otro modo hubiese retrasado mi actual respuesta, que ahora sólo puede ser considerada como una prueba de hasta qué punto el acuerdo de las ideas se debe a la casualidad.»

DEL *SENSUS COMMUNIS*, A LA CAPACIDAD DE «JUICIO»

Por *sensus communis* tiene que entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un «juicio» *(Beurteilung)* que, en su reflexión, toma en cuenta merced al pensamiento *(a priori)* el modo de representación de los demás para considerar (atener) su juicio *(Ūrteil)* a la razón total humana, y, de este modo, evitar la ilusión que, teniendo su origen en condiciones privadas subjetivas, fácilmente podrían ser tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Esto se realiza de «cotejar» (comparar) el propio juicio con otros juicios, no tanto reales, como más bien meramente posibles, poniéndonos así en el lugar de todos los otros, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen de forma casual de nuestro propio juicio, el cual, a su vez, se realiza separando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo únicamente a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación. Quizá parezca ser esa operación de la reflexión demasiado artificial como para atribuirla a la facultad que llamamos sentido común, pero sólo aparece así cuando se la expresa en fórmulas abstractas; sin embargo, cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal, nada es en sí más natural que hacer abstracción de encanto y de emoción.

Las máximas siguientes del entendimiento común humano pueden (...) servir para aclarar sus principios. Son las siguientes: 1.ª Pensar por sí mismo. 2.ª Pensar en el lugar de cada otro. 3.ª Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera se refiere a la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios;* la segunda es la máxima del *extensivo;* la tercera, del *consecuente*. La primera es la máxima de una razón nunca pasiva. Por tanto, la inclinación a lo contrario, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio,* y el mayor de todos consiste en representarse la naturaleza como no sometida a las reglas que el

entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base, o sea, la *superstición*. La liberación de la superstición se llama Ilustración [1], porque, aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede, más que los otros *(in sensu eminenti)*, ser llamada prejuicio, puesto que la ceguera a la que conduce la superstición, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros y, por tanto, más que nada, el estado de una razón pasiva. Por lo que se refiere a la segunda máxima del modo de pensar, estamos bien acostumbrados a llamar limitado (de cortas miras, lo contrario de amplias miras) a aquél cuyos talentos no se aplican a ningún uso considerable (sobre todo, intensivo). Pero aquí no se trata de la facultad del conocimiento, sino del *modo de pensar*, para hacer de éste un uso conforme a fin; aunque sean muy pequeños el grado y la extensión donde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre amplio en el modo de pensar, siempre y cuando pueda apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales muchos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que sólo puede ser determinado poniéndose en el punto de vista de los demás). La tercera máxima, la que se refiere al modo de pensar *consecuente*, es la más difícil de alcanzar, sólo puede alcanzarse a través de la unión de las dos primeras, y después de una frecuente aplicación de las mismas, convertido ya en destreza. Puede decirse: la primera de esas máximas es la máxima del enten-

[1] Se ve rápidamente que *Ilustración* es cosa fácil *in thesi*, pero *in hypothesi* es larga y difícil de cumplir; porque no permanecer pasivo con su razón, sino siempre ser legislador de sí mismo, es ciertamente cosa muy fácil para el hombre que sólo quiere adecuarse a sus fines esenciales y no desea saber lo que está por encima de su entendimiento. Mas como la tendencia hacia esto último apenas puede impedirse, y como no faltarán otros que prometan; con gran seguridad, el poder satisfacer el deseo de saber tiene que ser muy difícil conservar o restablecer en el modo de pensar (sobre todo, en el público) lo meramente negativo (que constituye propiamente la Ilustración).

dimiento; la segunda, la del juicio; la tercera, la de la razón.

ACERCA DE LA ILUSTRACION Y DE LA REVOLUCION

Pero, ¿cómo es posible una historia *a priori*? Respuesta: si el adivino hace y dispone lo que anuncia.

Debe existir en el género humano alguna experiencia que, como hecho, indique una cierta aptitud *(Beschaffenheit)* y una facultad de este género que constituiría la causa de su progreso hacia lo mejor y (puesto que debe ser el acto de un ser dotado de libertad) el autor del mismo.

Este hecho no consiste en importantes acciones u omisiones humanas, a través de las cuales lo grande entre los hombres se convierte en pequeño o lo pequeño se vuelve grande (...). Se trata sólo del modo de pensar de un espectador que, frente al juego de las grandes revoluciones, manifiesta, a pesar del peligro de los serios inconvenientes que podrían crearle su parcialidad, sus preferencias universales y desinteresadas por los actores de un partido contra los de los otros.

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, podrá tener éxito o fracasar; puede, quizá, estar tan repleta de miserias y crueldades, que un hombre bienpensante, que pudiera esperar ponerla en marcha por segunda vez, no se decidiera a un experimento de tales costos: una revolución tal, digo no obstante, encuentra en los ánimos de todos los espectadores —que no están ellos mismos involucrados en el juego— una tal participación en el deseo, que rayana con el entusiasmo incluso si su exteriorización resulta peligrosa; tal, en suma, que no puede tener otra causa que una disposición moral del género humano.

Sostengo que puedo predecir al género humano, incluso sin ánimo profético, que, de acuerdo con los síntomas y signos precursores *(nach den Aspekten und Vorzeichen)* de nuestra época, alcanzará su fin, y, a partir de ahí, su

progreso hacia lo mejor jamás retrocederá por completo. Un hecho semejante en la historia de la humanidad ya no se olvida, pues se ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y capacidad para el bien, que ningún político hubiera podido deducir, a fuerza de sutileza, de la marcha y la libertad unidas en la especie humana, siguiendo los principios internos del derecho podrían indicarla, pero aun así de una manera indeterminada y contingente en cuanto al tiempo.

Pero esta profecía filosófica no perdería su fuerza, aun cuando el fin al que tiende este acontecimiento no fuera alcanzado al fracasar la Revolución, o la reforma de la Constitución de un pueblo hubiera fracasado finalmente, o bien si, después de un cierto tiempo, todo volviese al camino trillado precedente, tal y como predicen ahora ciertas políticas. Y esto es así porque este acontecimiento es demasiado importante, está demasiado ligado a los intereses de la humanidad y tiene una influencia demasiado extendida sobre todas las partes del mundo, como para que no tenga que ser recordado de nuevo al pueblo con ocasión propicia o en los momentos de crisis de nuevos intentos del mismo tipo; pues sin duda, en un asunto de tanta importancia para la humanidad, es muy necesario que la constitución próxima alcance finalmente y en un momento dado esa solidez, que la enseñanza de experiencias múltiples no dejaría de gravar en todos los espíritus.

JOHANN GEORG HAMANN
(1730-1788)

CARTA A CHRISTIAN JACOB KRAUS

(Könisberg, 18 de diciembre de 1784)

Clarissime Domine Politice[1]:

Ya que mis viejos y desgastados huesos apenas me sirven para la filosofía peripatética y los momentos para paseos laberínticos no siempre se dan antes de la comida, sino también, a veces, durante ella, entre plato y plato; por eso tengo que recurrir a una macarrónica pluma de ganso, para expresarle mi agradecimiento por el envío de la *Berlinische Christmonat*[2] escrita en *cant-style*[3], que el singular historiador de esa extraña literatura transforma suprimiendo la «e» en *Kantschen Styl* (estilo de Kant) como un *asmus cum puncto*[4].

---

[1] *Clarissime Domine Politice* se refiere a un destacado estadista. Ch. J. Kraus era profesor de «teoría del Estado». Probablemente, ese tratamiento hay que entenderlo irónicamente.

[2] Se refiere al número de diciembre de la *Berlinische Monatsschrift*, en el que apareció en la primera página el artículo de Kant «¿Qué es Ilustración?». Hamann hace un uso irónico de esta revista, jugando con las palabras *Christmonath* y *Monatsschrift*, que literalmente significa en el «mes de Cristo» o, mejor, el «mes del nacimiento de Cristo».

[3] Hamann utiliza la ambigüedad de la expresión inglesa «Cant-Style» para referirse irónicamente al nombre Kant, de su filosofía y de su lenguaje.

[4] *Asmus*, del latín *asinus*, en castellano «asno».

El *sapere aude!* pertenece también a la misma fuente del *noli admirari!*[5]. *Clarissime Domine Politice!* Usted ya sabe lo mucho que estimo a Platón y con qué gusto lo leo; también deseo admitir su tutela, *cum grano salis*, para dirigir mi propio *entendimiento*, sin preocuparme por ello de falta de *corazón*.

Sería casi alta traición recordarle las reglas de la explicación a un profesor de lógica y crítico de la razón pura; puesto que me han quitado su Hutchinson[6], sin reemplazar su moral, no dispongo ahora, en mi pobre biblioteca, de otro *Organon*[7]. Menos aún, estoy en condiciones de explicarme la coincidencia judeocristiana[8] sobre la libertad del pensamiento tutelado, pues el bibliotecario real me ha ocultado de modo despiadado el segundo tomo de Hutchinson; tan grande quisiera que fuera mi aportación al nacimiento del quilianismo platónico cosmopolita, con todas mis fuerzas mediante deseos, recuerdos, ruegos y agradecimientos.

Por eso, acepto más bien con gusto la Ilustración estética que la dialéctica, de tal modo que, si no está explicada, al menos está aclarada y ampliada gracias a la equiparación de la minoría de edad con la tutela. El error básico (πεωτον ψευδος)[9] —una palabra artificial y muy importante, que sólo de modo muy grosero puede ser traducida a nuestra lengua vernácula— reside a mi juicio en el maldito epíteto *autoculpable*.

Como el mismo Platón reconoce, la incapacidad no es realmente una culpa; sólo sería culpable por la *voluntad* y la falta de *decisión* y de *valor*, o como *consecuencia* de culpas anteriores.

[5] Cita irónica de Horacio, *Epístola* I, 6, 1. El original latino es «Nil admirari».

[6] F. Hutchinson (1694-1747), profesor en Glasgow y fundador de la filosofía estética moral.

[7] Expresión que se utiliza para designar los escritos lógicos de Aristóteles como instrumentos del conocimiento de la verdad.

[8] Alusión a que Mendelssohn, judío, y Kant, cristiano, contestasen ambos a la cuestión de qué es la Ilustración.

[9] Proton Pseudos, *La primera mentira*.

Sin embargo, ¿quién es el *otro* indeterminado que aparece dos veces anónimamente? [10]. Vea aquí, *Domine Politice!* Cuánto les cuesta a los metafísicos definirse de modo adecuado y cómo se andan con rodeos como los gatos; ahora bien, y no veo la Ilustración de nuestro siglo con ojos de gato, sino con los ojos puros y sanos del hombre que, por supuesto, a través de los años, tanteos y elucubraciones, no ven muy bien, aunque los prefiero diez veces más que los ojos ilustrados en el claro de luna de una Αϑηνη γλαυκωπις [11].

Por todo ello, me pregunto por segunda vez con simpleza catequista: ¿quién es el *otro* acerca del cual profetiza el quiliasta cosmopolita? ¿Quién es el otro, holgazán o guía, que el autor tiene en la cabeza, pero que no tiene el coraje de nombrar? Respuesta: el desgraciado tutor, que ha de ser comprendido implícitamente como el correlato de los menores de edad. Este es el hombre de la muerte [12]. La tutela culpable y no la minoría de edad.

¿Por qué el quiliasta procede tan limpiamente con el joven Absalón [13]? Porque él mismo forma parte de la clase de los tutores, y con ello se quiere dar una reputación frente al lector menor de edad. Así pues, la minoría de edad no es realmente culpable cuando se confía a la dirección de un tutor y jefe ciego o *invisible* (como objetó aquel catecúmeno pomeranio a su párroco rural). Este es el verdadero hombre de la muerte. Ahora bien, ¿en qué consiste, pues, la *incapacidad* o la *culpa* del acusado falsamente como menor de edad?, ¿en su propia pereza y cobardía? No, en la ceguera de su tutor, que pretende estar viendo y, precisamente, por esto tiene que responsabilizarse de toda la culpa.

¿Con qué conciencia puede reprochar un charlatán o

---

[10] Hamann se refiere a las tres primeras frases del texto de Kant sobre «¿Qué es la Ilustración?».

[11] Nombre de diosa griega: Athene Glaukopis.

[12] Alusión clara al *Salmo* 12, 5.

[13] El tercer hijo de David, que se rebeló contra su padre.

especulador [14], apoltronado detrás de la estufa y con el gorro de dormir hasta los ojos, la cobardía del menor de edad, si su ciego tutor tiene como fiador de su infalibilidad y ortodoxia un ejército incontable y bien disciplinado? ¿Cómo se puede burlar uno de la *pereza* de tales menores de edad, si su instruido y reflexivo tutor los declara como los eximios mentecatos de toda la obra, no les considera ni tan siquiera máquinas, sino meramente sombras de grandeza? Ante tales menores, él no ha de tener ningún temor, puesto que ellos son los *espíritus* a su servicio y los únicos en cuya existencia él cree.

De ahí resulta una y la misma cosa: cree, exorciza y paga, si no quieres que el diablo te lleve. ¿No es esto una *Sottise des trois parts* (estupidez de tres partes)? ¿Y cuál de ellas es la más grande y grave? ¿Un ejército de curas o esbirros, siervos y explotadores? Según el extraño e inesperado transcurrir de las cosas humanas, de acuerdo con el cual todo lo considerado con amplitud es paradójico, se me hace mucho más difícil creer y ajustar las cuentas a los menores de edad, *donec reddant nouissimum quadrantem* [15], que remover montañas, hacer evoluciones y ejercicios.

Así pues, la Ilustración de nuestro siglo es únicamente una aurora boreal, que no se puede profetizar apoltronado detrás de la estufa y con el gorro de dormir hasta los ojos. Todo parloteo y especulación de los eximios menores de edad, que se erigen en tutores de los que se convierten a sí mismos en tutores menores de edad pero provistos de cuchillos de caza y puñales, proyecta un rayo de luna frío e infructuoso, sin Ilustración para el perezoso entendimiento y sin calor para la voluntad temerosa. La totalidad de la respuesta a la pregunta planteada es una ciega iluminación para todo menor de edad, que cambia bajo el sol del mediodía.

Escrito la santa noche del cuarto y último domingo de

---

[14] Una vez más Hamann se refiere a la opinión de Kant en el texto «¿Qué es Ilustración?»; cfr. *supra*.

[15] «Hasta que hayan pagado el último céntimo.»

Adviento de 1784, a las últimas horas del día *(entre chien et lou)*.

Por el unido y *liberado*, en su externa e interna libertad, del *Clarissimi Domini Politici, Morczinimastix*[16] reconocido de poetas y estadistas.

Magus in Telonio[17]

También en la oscuridad existen hermosas y divinas obligaciones. Y sin saberlo ellos las hacen. (*Mat.* XI, 11.)

Postdata

Mi interpretación de la explicación de Kant va más allá de que la *verdadera Ilustración* consista en una salida de los hombres menores de edad de una grandiosa *culpable tutoría.* El temor del Señor es el principio de la sabiduría, que nos hace *temerosos* de mentir y *remisos* a hacer versos. Cuanto más fuertemente se lucha contra los tutores, que como máximo pueden matar el cuerpo y vaciar la bolsa, tanto más caritativos somos en favor de nuestros hermanos menores de edad y provechosos en las buenas obras de la inmortalidad. La distinción entre el uso público y privado de la razón es tan cómica como la de Flögel entre lo digno de risa y lo risible[18]. Desde luego, se trata de conciliar las dos naturalezas, la del *menor de edad* y la del *tutor,* pero hacer a las dos hipócritas, contradictorias entre sí, no es ningún secreto que deba ser sólo predicado, sino que aquí reside, precisamente, el nudo de toda tarea política. ¿Para qué me sirve el *traje de fiesta* de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la escla-

[16] Formación análoga a «Homeromastix».

[17] *Magus in Telonio* o el «vidente de la aduana». Hamann se hacía llamar a sí mismo como aquel que ha visto la estrella de Belén y la ha seguido.

[18] K. F. Flögel (1729-1788), autor de una *Historia de la literatura extraña.*

vitud? También Platón pertenece al *bello sexo,* que él niega como un viejo solterón. Las hembras deben *callarse en las asambleas,* y, si hubiesen callado, los filósofos habrían sobrevivido. En su casa (por ejemplo, en la cátedra, en el escenario y en el púlpito) podrían hablar cuanto quisieran. Aquí hablan como tutores, pero tienen que olvidarlo todo y contradecirlo, tan pronto como —en su propia y culpable minoría de edad— deben hacer un trabajo para el Estado. De ahí que el uso público de la razón y de la libertad no es otra cosa que un postre, un postre voluptuoso. El uso privado es el *pan de cada día,* del que hemos de prescindir para el uso público. *La autoculpable minoría de edad* es por sí misma un insulto que se hace a todo el bello sexo, y tal insulto [19] mis tres hijas no lo soportarían. *Anch'io sono tutore!* [20] y no un criado o servidor del alcalde, sino un partidario de la inocencia no culpable.

¡Amén!

LA METACRITICA SOBRE EL PURISMO DE LA RAZON PURA

Un gran filósofo ha afirmado que «las ideas universales y abstractas no son otra cosa que ideas particulares, pero relacionadas con una determinada palabra cuyo significado, en su mayor o menor extensión, nos recuerda al mismo tiempo objetos singulares». Esta afirmación es del eleático, místico y apasionado obispo de Cloyne, G. Berkeley, considerado por Hume [1] como uno de los

---

[19] Frente a la autoculpable minoría de edad del sexo femenino, a la que parece referirse Kant, Hamnn toma partido aquí irónicamente en favor de sus tres hijas.

[20] Aquí Hamann parafrasea la frase de Corregio ante un cuadro de Rafael, a saber, «yo también soy pintor».

[1] D. HUME, *Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Reduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects,* vol. I, London, 1739, p. 38. Esta primerísima obra maestra, en lo que se me

más grandes y estimables descubrimientos realizados contemporáneamente en nuestra sabia república.

Considero fundamental que el nuevo escepticismo deba agradecer infinitamente más al antiguo idealismo que a un motivo casual y aislado para darse a entender; de ahí que, sin Berkeley, Hume no hubiera sido tan gran filósofo, tal y como fue explicado con homogéneo agradecimiento por parte de la *Crítica*. Pero, en lo que se refiere al mismo e importante descubrimiento, en sentido estricto, está situado sin especial profundidad en el mero uso puro de la lengua en la común percepción y observación del *sensus comunis,* abierta y claramente.

La posibilidad del conocimiento humano de objetos de la experiencia, sin y antes de toda experiencia, es uno de los más escondidos secretos, cuyos problemas, por no hablar de su solución, todavía no ha llegado al fino corazón del filósofo, y por ello persiste la posibilidad de una perspectiva sensible anterior a la sensibilidad de un objeto. En torno a esta doble IM-POSIBILIDAD, y su poderosa diferencia entre juicio analítico y sintético, se funda la materia y la forma de una doctrina trascendental de los elementos y del método; pues, a pesar de la diferencia singular de la razón como de un objeto, o de una fuente de conocimiento, o también de una forma de conocimiento, hay todavía una diferencia más general, más precisa y más pura, a tenor de la cual la razón es el fundamento de todos los objetos, fuentes y formas de conocimiento. Consecuentemente, no hay necesidad de un concepto empírico o estético, tampoco de un concepto lógico o discursivo, sino que únicamente existe en condiciones subjetivas,

---

alcanza, del famoso D. Hume, dicen que ha sido traducida en francés, pero todavía no como su última obra en alemán. Desgraciadamente, también han sido interrumpidas las traducciones de las obras filosóficas del inteligentísimo Berkeley. La primera parte ya apareció en 1781, en Leipzig, y sólo contiene las conversaciones entre Hylas y Filonus, que ya estaban contenidas en la colección de Eschebach de los idealistas (Rosstock, 1756).

bajo las cuales TODO, ALGO y NADA han sido pensados como objetos, fuentes o formas de conocimiento, y dado a la intuición inmediata como un infinito máximo o mínimo, y que en cualquier caso puede ser también aceptado.

La primera purificación de la filosofía residía en el intento, en parte mal comprendido y en parte fracasado, de hacer a la razón independiente de toda leyenda, tradición y fe. La segunda es aún más trascendente y concluye, en nada menos, que en una independencia de la experiencia y de su inducción cotidiana, buscada —¡pues, después de más de dos mil años de razón aún no se sabe qué es!— más allá de la experiencia, no se desespera ni una sola vez en el progresivo devenir de sus antepasados, sino que promete también, a pesar de tanto impedimento, a los impacientes contemporáneos, y en breve tiempo, la universal piedra filosofal, infalible y necesaria del catolicismo y del despotismo, a la que rápidamente la religión someterá su santidad y la legislación de su majestad, especialmente en los últimos suspiros de un crítico siglo, donde el empirismo de una y otra parte, acompañado de ceguera, aparece de la noche a la mañana más sospechoso y ridículo.

El tercer purismo, ciertamente empírico y mucho más profundo, concierne al lenguaje, el único, primero y último instrumento y criterio de la razón, sin otra garantía que la tradición y el uso. Pero a uno le sucede también con este cuasiídolo como a aquel viejo con el ideal de la razón. Cuanto más reflexionamos más profunda e interiormente, se silencia y se pierde el aire para hablar. ¡Ay de los tiranos si Dios se preocupara de ellos! ¿Para qué preguntan ellos por Dios? ¡Cuidado con los sofistas! ¡Sus cuentos no tienen el suficiente peso y por ello deben ser rechazados!

¡Receptividad del lenguaje y espontaneidad de los conceptos! De esta doble fuente de la ambivalencia surge la razón pura con todos los elementos de su obstinación, dubitabilidad y artificiosidad, producida por un análisis tan caprichoso como una síntesis de las tres viejas masas de nuevos fenómenos y meteoros del horizonte en continuo

movimiento, crea signos y milagros con el creador, y la varita mágica mercurial destruida de su boca o de la pluma partida entre los tres dedos, que se utilizan para escribir de su puño y letra.

Ya al nombre de la metafísica pertenece esta maldad genética, y por esta putrefacta ambigüedad no puede ser superada ni mucho menos idolatrizada regresando al lugar de su nacimiento, situado en la síntesis casual de un prólogo griego. Pero suponiendo que en la tópica trascendental importase todavía menos la diferencia entre *empiria detrás* y *sobre* que en un *a priori* y *a posteriori*, en un *hysteron-proteron:* así se extiende la mancha del nombre desde la frente hasta las entrañas de toda la ciencia, y su terminología se comporta con todos los demás lenguajes, del arte, de la caza, de la montaña y de la escuela, como el mercurio hacia los otros metales.

Ciertamente, a partir de bastantes juicios analíticos se debería deducir un odio gnóstico contra la materia o también un amor místico hacia la forma. Sin embargo, la síntesis del predicado con el sujeto sólo se afirma y se presenta en un concepto central con el viejo y frío prejuicio que la matemática tiene delante y detrás de sí. Efectivamente, su certeza apodíctica es, ante todo, una señal quiriológica de las percepciones sensuales simples; desde aquí se *deduce* la simplicidad, su *syntesis* y la posibilidad de la misma a través de construcciones aparentes o fórmulas simbólicas y ecuaciones que excluyen todo malentendido a través de su sensualidad.

Mientras tanto, la geometría determina y figura hasta la idealidad de sus conceptos, de puntos sin parte, de líneas y superficies según dimensiones fraccionadas idealmente por signos e imágenes empíricas; abusa la metafísica de todos los símbolos de palabras y figuras retóricas de nuestro conocimiento empírico hasta tales jeroglíficos y tipos de relaciones ideales, y elabora a través de esta sabia estupidez la *entereza* del lenguaje en un algo sin sentido, vulgar, inseguro e indeterminado = x, que nada como una absurda borrachera, un juego mágico de sombras, como dice el sabio Helvetius, lo más alto, el talismán y

el rosario de una superstición trascendental en *entia rationis*, sus vasos vacíos, y su lema permanece reducido. Finalmente, se entiende que, si la matemática puede atribuirse una preferencia de nobleza a causa de su fiabilidad general y necesaria, también la misma razón humana tiene que ponerse detrás del infalible y desengañado instinto de los insectos.

Todavía queda una cuestión fundamental: ¿Cómo sería posible la facultad del pensar? ¿La facultad del pensar a derecha y a izquierda, *delante* y *sin*, con y más allá de la experiencia? Así, no se requiere ninguna deducción para probar la prioridad genealógica y heráldica del lenguaje respecto a las siete santas funciones de las proposiciones lógicas y de los silogismos. No sólo la entera facultad del pensar reposa sobre el lenguaje, de acuerdo con las desconocidas predicciones y de los milagros calumniosos del sabio Samuel Heinicke: el lenguaje es también el punto central de la mala interpretación de la razón consigo misma, en parte por la frecuente coincidencia del más grande y pequeño concepto, de la vacuidad y de la plenitud en las proposiciones ideales; en parte por las indefinidas figuras tanto habladas como silogísticas y otras similares.

Sonidos y letras son como formas puras *a priori*, en las cuales nada de lo que pertenece a las sensaciones o a los conceptos de un objeto se encuentran y, por supuesto, tampoco aparecen los verdaderos elementos estéticos de toda la razón y el conocimiento humano. El lenguaje más antiguo fue la música y, al lado, el ritmo palpable del pulso y de la respiración nasal, imagen hecha cuerpo originario de toda medida del tiempo y su relación numérica. La más antigua escritura fue pintura y dibujo; se ocupó por ello muy pronto de la economía del espacio, de su limitación y determinación de las figuras. Por eso se han convertido los conceptos de tiempo y espacio en tan generales y necesarios por la influencia exagerada y constante de los dos nobles sentidos del rostro y del oído en toda la esfera del entendimiento, como son la luz y el aire para el ojo, para el oído y para la voz; de ahí que, como parece ser, el es-

pacio y el tiempo no eran ni *idea innata* ni mucho menos matrices de todos los conocimientos.

Mas sensibilidad y entendimiento surgen de una misma raíz como dos troncos del conocimiento; de este modo, a través de aquellos objetos son dados y pensados, por eso, y a tal efecto ésta es una separación forzada, impropia y obstinada de aquella que la naturaleza ha unido. ¿No se marchitarán y perecerán los dos troncos por efecto de una dicotomía y división de la raíz común? ¿No debería ser más conveniente como símbolo de nuestro conocimiento un único tronco, con dos raíces, una arriba, en el aire y otra abajo, en la tierra? La primera se ofrece a nuestra sensibilidad; la última, por el contrario, invisible, debe ser pensada por medio del conocimiento, con la prioridad de lo pensado y la posterioridad de lo dado o tomado, como también concuerda con la favorecida inversión de la razón pura con sus teorías.

Hay quizá, sin embargo, un «químico» árbol de Diana no sólo para el conocimiento de la sensibilidad o el entendimiento, sino también para explicar y ampliar ambos campos y sus fronteras. Las cuales, por una *per antiphrasin* de la bautizada razón pura y de su alborotada metafísica del indiferentismo dominante (¡aquella vieja madre del caos y de la noche en todas las ciencias de las costumbres, de la religión y de la jurisprudencia!), ha sido hecha tan oscura, sin sentido y vacíos desiertos, que debe renacer desde la aurora de la cercana y prometida transformación e ilustración del rocío de un puro lenguaje natural.

No obstante, sin esperar la visita de un nuevo Lucifer venido desde lo alto, y sin que yo profane la higuera de la gran diosa Diana, la serpiente nutrida en nuestro pecho por el lenguaje popular y ordinario nos ofrece la imagen más bella y refleja la reunión hipostática de las naturalezas sensibles e inteligibles y el común intercambio idiomático de sus fuerzas, los secretos sintéticos de las formas correspondientes y contradictorias *a priori* y *a posteriori,* junto con la transubstanciación de condiciones y subsunciones subjetivas en atributos y predicados objeti-

vos por medio de la *cópula* de una palabra fuerte y de un ripio, para disminuir el aburrimiento y llenar el espacio vacío con un «galimatías» que se repite con frecuencia *per thesin* y *anthitesin*.

¡Oh, dadme la fuerza de un Demóstenes y en triple energía para la elocuencia, o la mímica todavía por venir, sin el pandero tintineante y elogioso de una lengua angélica! De este modo, abriré los ojos al lector para hacerle ver, quizás, ejércitos de intuiciones que suben de la fortaleza del intelecto puro, y ejércitos de conceptos que descienden al profundo abismo de la sensibilidad más palpable por una escalera que ningún durmiente puede soñar, y el baile de *Mahanaim* o dos ejércitos de razón —la crónica secreta y escandalosa de un concubinato y violación—, y la teogonía entera de todas las formas gigantescas y heroicas de Sulamith y Musa, en la mitología de la luz y la oscuridad, hasta el juego de los aspectos de una vieja Baubo consigo misma —*inaudita specie solaminis,* como dice san Ambrosio—, y de una nueva virgen inmaculada que, sin embargo, no puede ser aquella Madre de Dios por quien la toma san Anselmo.

Las palabras tienen, por tanto, un poder estético y lógico. Como objetos visibles y audibles, pertenecen con sus elementos a la sensibilidad y a la intuición, pero por la forma de su empleo y significado pertenecen al mundo intelectual y de los conceptos. Por consiguiente, las palabras son tanto intuiciones puras y empíricas como también conceptos puros y empíricos. Empíricos porque a través de ellos tiene lugar la sensación de la vista y del oído; puros en cuanto que su significado no viene determinado por nada de lo que pertenece a esas sensaciones. Las palabras, como objetos indeterminados de intuiciones empíricas, se llaman de acuerdo con el texto original de la razón pura, apariciones estéticas. Consiguientemente, según la eterna letanía del paralelismo antitético, las palabras, como objetos indeterminados de conceptos empíricos, son apariciones críticas, fantasmas, no-palabras, y sólo por medio de su empleo y del significado con el que se utilizan se convierten en objetos determinados por el

intelecto. Este significado y su determinación nacen, como es sabido por todos, de la conexión de un signo verbal —arbitrario e indiferente *a priori*, pero necesario *a posteriori* e imprescindible— con la intuición del objeto mismo, y por este vínculo repetido, el mismo concepto, por medio tanto del signo verbal como de la intuición, es transmitido y queda impreso e incorporado al intelecto.

¿Es posible, ahora, se pregunta, por un lado, el idealismo, a partir de la mera intuición de una palabra, encontrar el concepto que corresponde a la misma? ¿Es posible a partir de la materia de la palabra «razón» *(Vernunft)*, de sus ocho letras y dos sílabas, es posible, partiendo de la forma que determina el orden de estas letras y sílabas, obtener cualquier cosa perteneciente al concepto que corresponde a la palabra «razón»? Aquí responde la crítica manteniendo al mismo nivel los dos platos de la balanza. En verdad, en algunos idiomas hay más o menos palabras con las que mediante un proceso de análisis y síntesis en nuevas formas de las letras y sílabas se pueden producir logogrifos, charadas francesas y adivinanzas chistosas. Pero entonces se obtienen nuevas intuiciones y aparecen nuevas palabras, que coinciden tan poco con el concepto de la palabra dada como las diversas intuiciones.

¿Es posible, además, pregunta el idealismo, por otro lado, deducir del intelecto la intuición empírica de una palabra? ¿Es posible partir del concepto de razón y encontrar la materia de su nombre, esto es, las ocho letras y las dos sílabas que son en alemán o en cualquier otro idioma? Aquí, uno de los dos platos de la balanza de la *Crítica* señala a un «no» decisivo. Pero, ¿no debería ser posible deducir del concepto la forma de su intuición empírica en la palabra, a través de la cual una de las dos sílabas sea una *a priori* y la otra *a posteriori*, o que las ocho letras ordenadas del modo determinado sean intuidas? Aquí, el Homero de la razón pura ronca un «sí» tan fuerte como el que Juan y Margarita pronuncian delante del altar; probablemente porque ha soñado que ha descubierto ya la hasta ahora buscada escritura universal de un lenguaje filosófico.

Ahora bien, esta última posibilidad, la de obtener la forma de una intuición empírica sin objeto ni signos de la misma, a partir de la característica pura y vacía de nuestro sentimiento *(Gemuet)* externo e interno, es precisamente el **Δός μοὶ ποῦ στῶ** y el **πρῶτον ψεῦδος**, la verdadera piedra angular del idealismo crítico y de un edificio de torres y palcos de la razón pura. Los materiales, dados o recogidos, pertenecen a los bosques categoriales e ideales, a los arsenales peripatéticos y académicos. El análisis no es nada más que un corte a la moda, igual que la síntesis no es sino la costura de un zapatero o de un sastre de oficio. Eso que la filosofía trascendental *mategrabolise*[2], yo, para ventaja del débil lector, lo he interpretado aplicándolo al sacramento del lenguaje, a la letra de sus elementos, al espíritu de su empleo, y dejo a cualquiera el abrir el puño cerrado extendiéndolo a mano abierta.

Quizás, no obstante, un idealismo semejante es todo el muro divisorio entre el judaísmo y el paganismo. El judío tenía la palabra y los signos; el pagano, la razón y su sabiduría. (La consecuencia fue una *μεταβάσις εις αλλο γενος*, de la cual lo más noble está implantado en la pequeña *Solgatha*.)

[2] Vocablo procedente de Rabelais, recreado por Hamann irónicamente.

CHRISTOPH MARTIN WIELAND
(1733-1813)

SEIS PREGUNTAS SOBRE LA ILUSTRACION

I. «¿QUE ES *ILUSTRACION?*»

Respuesta. Esto lo sabe todo aquel que mediante un par de ojos ha aprendido a reconocer dónde reside la diferencia entre claro y oscuro, entre luz y tinieblas. En la oscuridad, o bien no se ve nada o, al menos, no tan claro como para poder reconocer debidamente los objetos y diferenciarlos unos de otros. Tan pronto como se hace la luz, se aclaran las cosas, se hacen visibles y pueden ser diferenciadas unas de otras; sin embargo, para ello son necesarias dos cosas: 1) que haya suficiente luz; 2) que aquel que tenga que ver no sea ni ciego ni ictérico, ni que, por cualquier otra razón, esté impedido de poder o querer ver.

II. «¿SOBRE QUE OBJETOS SE *PUEDE* Y SE *DEBE* EXTENDER LA ILUSTRACION?»

¡Extraña pregunta! ¿Sobre qué sino sobre todos los objetos visibles? Esto se comprende por sí mismo, pensaría yo, ¿o todavía hay que demostrarlo a los señores? ¡Entonces, adelante! A una persona de bien, en la oscuridad (exceptuada una única loable ocupación de utilidad pública) no le queda otra cosa que hacer que no sea dormir. En la oscuridad uno no sabe dónde está, ni adónde va,

ni lo que hace, tampoco sabemos lo que pasa a nuestro alrededor, al menos a alguna distancia. Uno corre el peligro de darse de bruces a cada paso, de tirar algo en cada movimiento, de dañar o tocar lo que no debería. En resumen, de equivocarse y tropezar en todo momento; en fin, que aquel que pretenda realizar sus asuntos normales en la oscuridad se hará mucho daño[1]. La aplicación es cosa de niños. La luz del espíritu, de la que aquí se habla, es el conocimiento de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo. Espero que todo el mundo reconozca que sin este conocimiento es tan imposible ocuparse adecuadamente de los asuntos del espíritu, como lo es realizar asuntos materiales sin luz material. La Ilustración, es decir, tanto conocimiento como sea necesario para poder distinguir, siempre y en todo lugar, lo verdadero de lo falso, *debe,* por eso, extenderse sin excepción sobre todos los objetos sobre los que *pueda* extenderse, es decir, sobre todo lo visible a nuestros ojos externos e internos.

Sin embargo, hay gente que es molestada en su trabajo tan pronto como entra la luz, a la que le es imposible realizar su trabajo como no sea en la oscuridad o, al menos, a media luz; por ejemplo, quien quiera darnos gato por liebre o quiera pagarnos con moneda falsa o hacer aparecer fantasmas, o también (lo que en sí mismo es una cosa muy inocente) quien está en las nubes, o construye castillos en el aire, o hace viajes al país de Jauja o a la isla de la felicidad; naturalmente, éste no puede efectuar todo eso tan bien a la luz del día como en plena noche o a la luz de la luna o en un claro-oscuro, creado por él mismo para este objeto. Toda esta buena gente es enemiga natural de la Ilustración y ni ahora ni nunca se dejará convencer de que la luz se debe extender sobre todas las cosas, que gracias a ella puedan ser hechas visibles; conseguir *su* conformidad es, por lo tanto, una pura imposibilidad, pero, por suerte, tampoco es necesaria.

---

[1] Ya sé que esto tiene muchas excepciones, pero en la mayoría de los casos es la regla. (Esta nota corresponde al propio Wieland.)

III. «¿DONDE ESTAN LAS *FRONTERAS* DE LA ILUSTRACION?»

Respuesta. Allí donde, con toda la claridad posible, no hay nada más que ver. La pregunta es del mismo calibre que ¿dónde es cortado el universo con tablas? Y la respuesta es, realmente, demasiado seria para una pregunta semejante.

IV. «¿A TRAVES DE QUE MEDIDAS *SEGURAS* SE LA FOMENTA?»

El medio más infalible para que se haga más claro es multiplicar las luces, apartar, en la medida de lo posible, los cuerpos opacos que impiden su paso y, en especial, iluminar cuidadosamente todos los rincones y cavidades en los que la gente temerosa de la luz, citada en el apartado II, hace de las suyas.

Todos los objetos de nuestro conocimiento son o bien cosas ocurridas, o representaciones, conceptos, juicios y opiniones. Las cosas ocurridas resultan aclaradas cuando se investiga si han sucedido y cómo, y se satisface con ello a todo investigador imparcial. Las representaciones, conceptos, juicios y opiniones de los hombres se aclaran cuando se separa lo verdadero de lo falso, se desenreda lo enredado, se descompone lo compuesto en sus partes más simples, se sigue lo simple hasta su origen y, sobre todo, no se acepta de ningún modo que una representación o afirmación, considerada alguna vez verdadera por los hombres, se convierta en carta blanca para impedir la investigación sin limitaciones. Sólo existe este medio para reducir la masa de errores y engaños perjudiciales, que oscurecen el entendimiento humano, y no puede existir otro.

Tampoco se trata aquí de seguridad o inseguridad. Nadie puede temer nada de que se haga la luz en la cabeza de los hombres, a no ser aquéllos cuyo interés es que permanezcan a oscuras. Pero para contestar esta pregunta hay que tomar en consideración la seguridad de estos últimos. En realidad, podemos estar tranquilos por lo que a ellos

se refiere; ya velarán por su propia seguridad. En el futuro harán, como hasta ahora, todo lo posible para obstruir, clavar y taponar toda obertura, ventana o grieta, por donde la luz pueda llegar al mundo. ¿Nos impedirán éstos que proveamos de luz a nuestra gente y a otros para su utilización provisional? ¿No nos romperán las linternas, tan pronto como sean los más fuertes? Y allí donde no lo son, ¿no utilizarán medios ingeniosos para que la Ilustración, al menos, sea mal vista? No me gusta pensar mal de mi prójimo, pero he de confesar, aun contra mi voluntad, que la pregunta por la seguridad de los medios de la Ilustración, que tanto preocupa a nuestro demandante, podría hacer sospechosa su sinceridad. ¿Acaso piensa que existen cosas respetables que no resistirían ningún tipo de Ilustración? ¡No, no queremos pensar tan mal de su entendimiento! Aunque, quizás diga: «Hay casos en que demasiada luz podría ser perjudicial, allí donde sólo se puede ir con cautela y poco a poco.» Bien, sólo que esto, al menos en Alemania, no puede ser el caso de la Ilustración, que se guía por la diferencia entre lo verdadero y lo falso; pues nuestra nación no está tan ciega que deba ser tratada como si fuera una persona operada de cataratas. Sería una vergüenza y una burla que después de trescientos años de habituarnos paulatinamente a un cierto grado de luz, por fin, no estuviéramos ahora en situación de poder soportar la clara luz del sol. Es absolutamente palpable que las excusas de la buena gente son la causa de que en torno a ella no exista claridad.

V. «¿QUIEN ESTA *AUTORIZADO* A ILUSTRAR A LA HUMANIDAD?»

¡Quien pueda! Pero, ¿quién puede? Respondo con otra pregunta: ¿quién *no* puede? Así pues, señor mío, he aquí la cuestión: ¿estamos uno frente al otro y nos miramos mutuamente? Ya que no poseemos ningún oráculo que pueda decidir en casos de duda (e, incluso, si existiera uno, ¿de qué nos serviría si no tenemos otro que nos aclare lo que dice el primero?), y ya que ningún tribunal humano

está autorizado a dictar una sentencia que hiciera depender de su arbitrariedad el dejarnos llegar tanta o tan poca luz como a ellos les plazca. Hay que sostener, por ello, que cada uno, sin excepción —desde Sócrates a Kant hasta el más oscuro sastre o zapatero inspirado celestialmente—, está autorizado a ilustrar a la humanidad, y tan pronto como su buen o mal talante se le exija. Se mire por donde se mire, se verá que la sociedad humana está infinitamente menos amenazada por esta libertad que si, por el contrario, se considera la iluminación de la mente y la acción y omisión del hombre como un monopolio o asunto exclusivamente gremial. En todo caso quiero aconsejar, *ne quid Res publica detrimenti capiat*[2], que se disponga de una limitación altamente inocente, a saber: poner al día la muy sabia ley penal del viejo emperador de los siglos I y II contra las asambleas conventuales y hermandades secretas y, según ella, a todos aquellos que no están llamados a enseñar en cátedras y púlpitos, no permitirles ningún otro medio para la Ilustración arbitraria de la humanidad que la publicación de libros. Un loco que predique sandeces en una asamblea conventual puede producir daños en la sociedad burguesa. Un libro, por el contrario, sea cual sea su contenido, no puede hacer hoy en día ningún daño, pues, al margen del valor de lo que dice, pronto sería compensado, diez o cien veces, por otros.

VI. «¿EN QUE *CONSECUENCIAS* SE RECONOCE LA *VERDAD* DE LA ILUSTRACION?»

Respuesta. Cuando todo se hace más claro; cuando aumenta la cantidad de gente pensante, investigadora y amante de la luz, en general, pero, en especial, entre los que tienen más que ganar con la no-Ilustración, y además se reduzca visiblemente la masa de prejuicios y de conceptos absurdos; cuando se sienta vergüenza de la igno-

---

[2] CICERÓN, *I Catilinaria:* «Los cónsules deben cuidarse de que el Estado no sufra ningún perjuicio.»

rancia y la sinrazón; cuando crezca el deseo de saberes útiles y nobles y, en especial, cuando aumente, imperceptiblemente, el respeto por la naturaleza humana y sus derechos entre todos los estamentos; y cuando todas las ferias (lo que ciertamente sería uno de los signos más inequívocos) exportaran e importaran a Leipzig algunos vagones llenos de panfletos contra la Ilustración. En este punto, los pájaros de la noche disfrazados son exactamente lo contrario de los verdaderos; éstos hacen ruido sólo cuando es de noche; aquéllos, por el contrario, gritan estridentemente cuando les da el sol en los ojos.

Decidme, ¿no tengo razón? ¿Qué pensáis del asunto, señor vecino de oreja larga?

Timalethes[3]

[3] Wieland publicó este artículo en el *Teuschen Merkur* bajo el pseudónimo de «Timalethes».

ANDREAS RIEM
(1749-1807)

LA ILUSTRACION ES UNA NECESIDAD DEL ENTENDIMIENTO HUMANO

Imagínate en medio de un gentío, de un pueblo negro bárbaro, en las costas de Africa, y que vieses de qué forma salvaje desprecian los derechos humanos; puedes representarte una Xinga [1] danzar alrededor de las víctimas sacrificadas, una religión sedienta de sangre, que destroza el cráneo de las víctimas con un hacha de modo que el cerebro salta desparramado, para acabar con sed calenturienta chupando la sangre de estos desgraciados. Ante este especáculo, ¡Dime, europeo compasivo!, ¿acaso no desearías que Xinga fuese más ilustrada?

Si pensamos en aquel bárbaro inglés que colgó a un esclavo negro en una jaula de hierro, en lo más profundo del bosque, para que durante el día las aves de rapiña lo devorasen vivo, trozo a trozo, y convirtieran su sufrimiento en un martirio infernal. Hemos de preguntarnos: ¿no sería mejor para la humanidad que Carolina [2], lugar don-

---

[1] Xinga era una heroína africana, hija del rey de Angola, que luchó contra los portugueses en el siglo XVIII.

[2] Antigua colonia británica, actualmente Carolina del Norte y del Sur en los EE.UU.

de sucedió tal acontecimiento, fuera más ilustrada y aprendiera a respetar los derechos humanos?

Y qué pensar de los iroqueses [3], que asan a los hurones en una estaca a fuego lento, posteriormente sus mujeres les cortan poco a poco a tiras la carne del cuerpo, y con la misma lentitud los martirizan arrancándoles las uñas de las manos y de los pies y, finalmente, después de que los han torturado durante todo el día se reprochan el que hayan sucumbido demasiado pronto a sus torturas. Frente a esto, ¿qué otra cosa podría uno desear mejor para este pueblo primitivo y bárbaro que no fuera Ilustración?

El niño tiene el instinto de estar en el pecho de su madre; no hace caso de objetos extraños. Pero el espíritu continúa incansable y sin desmayo sus aspiraciones de verdad y educación hasta que la muerte pone fin a sus nobles esfuerzos. En el supuesto de que existiera alguna vez en el mundo el deber de ahogar o impedir los impulsos del alma hacia conocimientos correctos, siempre cabría preguntarse: ¿por qué, vosotros enemigos de la verdad, no educáis a vuestros hijos igual que a las bestias? También afirmáis que el impulso hacia la verdad sólo hay que dejarlo desarrollar hasta cierto grado, que se necesitan inmiscuir prejuicios en vez de verdades, e impedir la sabiduría allí donde pudiera ser perjudicial. Pero, ¿quién de vosotros ha demostrado que los prejuicios, ese sinónimo dañino de la mentira, sea más útil que la Ilustración, que es el resultado de la verdad?, ¿quién ha mostrado a los locos sabihondos las fronteras de hasta dónde deben ir para llenar el entendimiento con errores y perderlo para la verdad?, y, más todavía, ¿quién puede comprobar la calumnia de que la verdad es perjudicial? ¿Por qué Dios ha repartido el entendimiento de forma tan exhuberante, si hace a los hombres tan infelices? y ¿por qué, si lo ha dado, luego no pueden utilizarlo a fondo?

Desde los hombres primitivos, que al carecer de educación han encerrado en sí mismos las fuerzas del espíritu,

---

[3] Tribus indias de Norteamérica.

tiranizando el desarrollo de éstas a los prejuicios de observancia eterna, hasta los europeos que se aferran con estúpida cabezonería a sus prejuicios, podemos preguntar: ¿no han alcanzado todos los pueblos y hombres inteligentes e ilustrados un nivel envidiado por aquellos que están cargados de prejuicios y apenas tienen perspectiva? Si permanecéis con vuestro entendimiento en la línea divisoria de lo usual, seréis objeto de burla por parte de los pueblos instruidos, como por ejemplo los míseros chinos, que se quedan atónitos ante las obras de la Ilustración pero son incapaces de integrarlas en su arte y su ciencia, a pesar de que hace siglos hicieron cálculos astronómicos que les permitieron comprender los errores de otros pueblos, pero no remediar los propios porque eran una herencia de sus antepasados (...).

Debido a la ignorancia general reinante en Europa, a sus pueblos bárbaros y reyes verdugos; a que los padres de la patria sacrificaban a sus hijos en ofrenda a los dioses del papado y de la ortodoxia de la curia romana: al demonio del prejuicio y de la superstición. Considerando las cruzadas emprendidas contra las provincias y reinos que tenían otras creencias; los rigores de la penitencia que los nobles coronados, enviados a Roma, tuvieron que soportar en nombre de sus reyes; teniendo en cuenta que la cabeza del Imperio romano imploró el perdón, con los pies descalzos en la nieve, ante la ventana de Hildebrand[4]. Por todo ello, ¿acaso no fue la Ilustración una exigencia necesaria?, ¿o no fue a causa de todo esto?

¡Oh!, vosotros, reyes de la tierra, que os unís con curas y mantenéis contactos con la intolerancia de hombres despreciables, que tomáis partido contra la razón y la Ilustración, la cual sacó compasivamente, de los pies de vuestros anteriores señores, las cadenas vergonzosas del despotismo clerical, que tenéis que agradecer a la Ilustración vuestra grandeza, a la razón vuestra seguridad y sólidos

[4] Hildebrand es el papa Gregorio VII (1073-1085), que obligó a Enrique V (1056-1085) a ir en penitencia hasta Canosa.

fundamentos: las columnas básicas de vuestros tronos. ¿Quién fue la que os convirtió en verdaderos señores si no la Ilustración? Ella fue la que desarmó al sagrado pecador de Roma, para que los rayos de la excomunión no os alcanzaran; ella luchó sin temor por la seguridad de vuestras vidas y de vuestra dignidad, cuyos prejuicios de la religión —que liberaba a los pueblos del juramento de fidelidad— ha enterrado, realizándolo por vosotros. Os protegió de vuestros propios hijos, que, guiados por un falso celo religioso, se convirtieron en vuestros perseguidores. Expulsó al obstinado fraile, que con las vestiduras de Su Santidad se presentó como siervo de vuestros tronos, levantó las infieles leyes contra vosotros y os maldijo en el centro de vuestros palacios, ante vuestros héroes; privó y robó a vuestros súbditos una sepultura decente, de la práctica de la religión, mediante la cual florece la prosperidad de un Estado. ¿Por qué queréis perseguir a vuestra benefactora? ¿Por qué os dejáis coaccionar por los cargos de conciencia de la tozudez de vuestros confesores, o por consejeros fatales, que más bien aceptáis que no rechazáis? ¿Por qué queréis, vosotros que nacisteis para mandar, convertiros en esclavos de religiosos chismosos que no buscan ciertamente vuestro bienestar, sino su orgullo jerárquico, por todos los medios del engaño astuto? ¡Seguid creyendo que el perdón de los pecados está en poder de unos curas, pero privadlos del privilegio de esta noble libertad: la de rendir cuentas de vuestra culpabilidad sólo ante Dios y ante vuestra conciencia! ¡Sed esclavos en el trono! ¡Llevad las cadenas del prejuicio y de la superstición! Pero, a la vez, renunciad al respeto de los hombres nobles de vuestra nación para siempre y al de la posteridad.

El futuro no adula a los príncipes. Así valora con su justicia la dignidad de un Carlos IX, asesino a sueldo de sus súbditos; así dirige con sabiduría al perseguidor Ludwig, que algunos llaman el Grande, y habla de su vuelta con dragones, horcas y galeras, como se lo tiene ganado el cruel tirano. Los príncipes débiles resplandecen en el círculo de sus aduladores. Tan pronto como la mano de

la muerte arranca de sus cabezas, la posteridad pronuncia su nombre con desprecio. Felipe II y el cómplice de su intolerancia, un demonio encarnado en un tal Duque de Alba, exterminaron a cientos de miles. ¿Qué hicieron sino grabar con hierro candente, durante su vida, un vergonzoso recuerdo para la posteridad?, ¿qué otra cosa, si ellos mismos proporcionan el motivo para su eterna vergüenza, mientras la historia conserve el recuerdo de sus nombres? Viva el país que tiene un rey que ama a la religión pero que no persigue a nadie, que es un buen ciudadano del Estado; que deja a los predicadores de la corte con sus opiniones y que proteje por igual a aquellos que piensan de otra manera; que ama a la Ilustración y no la frena; que prefiere gobernar a hombres razonables antes que a estúpidos idiotas, los cuales a menudo son más peligrosos que los animales feroces. Viva el país que tiene que agradecer la Ilustración a su José II, y todo imperio que cree deber sus buenos príncipes, sus leyes justas, sus acciones nobles y toda felicidad a lo que ella ha provocado (...).

¿Hasta dónde llega la Ilustración?
¿Tiene o no fronteras?

Estas preguntas son importantes. De su discusión depende por entero el juicio de si es útil o dañina, y si es mejor que el engaño.

Si la Ilustración consiste en la rectificación de los conceptos según los principios de la pura verdad, quien quiera ponerle límites comete un crimen. Cuanto más lejos extiende su dominio, tanto más felices hace al Estado y a sus gobernantes. Reflexionémoslo en relación con la administración del Estado y la religión, y después juzguemos.

¿Pierde o gana el Estado con la Ilustración?
¿Gana o pierde la religión con la Ilustración?
¿Es el engaño necesario y útil?

¿Pierde o gana, el Estado con la Ilustración?

La Ilustración se pone en movimiento contra el engaño y el prejuicio. Donde ella gana, ¿qué pierde el Estado?: engaño y prejuicio.

Esta investigación trata del gobernante que hace de la Ilustración el padre de su patria, hasta el más ínfimo de sus súbditos al cual quiere hacer virtuoso.

El gobernante que exige mera obediencia es un déspota. El Estado entero es de su propiedad. Tiraniza el pensamiento de sus súbditos a los que debe temer. En Siam el déspota se lo puede permitir todo. Si los servidores de esta tiranía ven un árbol con hermosos frutos, le dicen al que lo plantó y esperó: los frutos son para el emperador. El emperador de los osmanes, si tiene un ministro rico de cuyos tesoros está sediento, manda a los eunucos mudos con la soga y el ministro ofrece obediente su cuello. Tiene noticia de alguna belleza, hija única de un musulmán; la arranca de los brazos de su padre y de su madre para sus placeres. El emperador de la China monta a sus mandarines sobre asnos; el gobernante del Japón les ordena que se abran el vientre; el rey de España entrega a sus súbditos a la Inquisición, y déspotas más pequeños usurpan los derechos sobre las conciencias. El monarca que así actúa ¿es ilustrado y feliz a causa de sus prejuicios y engaños? Los emperadores de Siam, de Estambul, de China, de Japón y casi todos los dominadores del Imperio heleno, ¿no fueron todos ellos o bien asesinados, o mutilados, o cegados, o exterminados de alguna u otra forma? Todo ello consecuencia del despotismo, el engaño más repugnante después del de la religión.

Los gobernantes que rigen como padres a sus países, ¿hubieran subordinado menos a sus pueblos que los déspotas a los suyos? ¿No adquirieron con sus principios ilustrados sobre el arte de gobernar el amor de sus súbditos? ¿No conservaron la lealtad de sus pueblos? ¿No consideraron sus súbditos un deber morir por ellos? Y cuando cayeron gobernantes virtuosos; cuando Ravaillac asesinó a Enrique IV, ¿fue a causa de la Ilustración o a causa de

la falta de una religión ilustrada y de sus servidores? ¿Cuál de los monarcas de Prusia necesitó guardaespaldas para protegerse de sus súbditos? ¿No podía pasearse entre ellos como un padre entre sus hijos? Prusia es, indiscutiblemente, el Estado más ilustrado del mundo; y en la residencia de la Ilustración la vida de los monarcas es segura; el bienestar de los súbditos, hasta hoy, está fundado sólidamente por la Constitución más sabia de todas las naciones, así como el derecho de conciencia y las libertades ciudadanas, ¡y quiera Dios que sea para siempre! Las ciencias y las artes florecen. Sus gobernantes, que no pretenden ejercer ningún efecto arbitral sobre los príncipes europeos, lo practican con la usual determinación prusiana. Otros reyes y ministros hablan, en sus gabinetes, de su influencia sobre Europa. Los gobernantes prusianos, un Herzberg o un Finkenstein, no hablaron, sino que actuaron. Se abalanzaron como una tormenta, aquí y allá, sobre un país en el que su trueno asustó a los malos. Invadieron el país y el tiempo que trajeron fue una bendición para él. ¡Prusia!, resplandeces como un sol ante el mundo; tu rey fue el terror de las naciones, el ídolo de su pueblo. Tus ministros fueron justos e ilustrados, pudieron ponderar el derecho de los pueblos y no desconocieron, orgullosamente, las aportaciones de los buenos y sabios conciudadanos de las más bajas capas sociales. Tu pueblo fue, bajo sus reyes, el más libre de la tierra, pues todo cuerdo, ilustrado o por ilustrar, podía pensar y actuar como quisiera, mientras no vulnerara los derechos de la humanidad. Tú eres el ejemplo más elocuente de que la Ilustración hace feliz al Estado en el que habita. ¡Oh! Que nunca más las artimañas de curas y frailes y la ignorancia extiendan sus negras y diabólicas alas sobre ti, y que jamás la estupidez oscurezca tu gran nombre, tu honor, y nunca arrebate de tu cabeza, suprema Prusia, la corona celestial de la tolerancia universal!

Hay enemigos de la Ilustración que van repitiendo la mentira de que promueve la libertad desenfrenada. Esto es sólo un prejuicio miserable fruto de la debilidad mental. La forma de propiedad que se introdujo entre los hom-

bres hizo imprescindibles las leyes; y las necesidades de la sociedad, los jefes. Llamadlos emperadores, reyes, aristócratas, demócratas, como queráis; el nombre no hace el caso. En resumen, toda sociedad necesita de un jefe supremo, un poder que legisle y ejecute. ¿Qué serían las leyes sin guardianes? ¿Qué sería de la seguridad del Estado sin un hábil timonel en el puente de mando? ¿Hay, pues, una libertad más noble que ésta: no querer hacer nada contra la ley?

Al buen ciudadano no se le ocurre transgredir la ley penal. No son los tiranos los que limitan su libertad, puesto que él rechaza todo lo que dañe al Estado. La Ilustración observa la absoluta necesidad de un freno para los crímenes indómitos, crueles y con premeditación, y sólo un vulgar determinista puede proteger la maldad frente a la ley. Pero este individuo, ¿es un ilustrado o un oscurantista? Insisto, para quien no quiere hacer el mal, no existe ley alguna que amenace su libertad.

¿Menoscaban los impuestos públicos la libertad humana? He aquí lo que dice la Ilustración acerca de tal cuestión: ¡Ciudadano del Estado! Si el ladrón es más fuerte que tú, ¿podrías defender tú solo tu propiedad contra los enemigos domésticos y externos? Si no existieran las leyes, ¿qué ocurriría con la seguridad de tu propiedad? Donde hay leyes tienen que existir hombres que las hagan y las apliquen. Además, tiene que existir un responsable que mantenga y ponga en funcionamiento a estos hombres. ¿Acaso no es bueno que contribuyas con tu obligatoria aportación al mantenimiento de este responsable y de sus funcionarios, que no trabajan para su causa sino para la del Estado? ¿Y qué sería de este responsable sin el rey? Para ti no es indiferente que con estos resortes se pueda mantener la obediencia de los reticentes y el respeto de todos. Tu propiedad exige un ejército contra la envidia y las ganas de conquista de tu vecino. ¿Quién debe mantenerlo si no el todo, a causa y para el cual existe?

El calumniador de la Ilustración afirma que ésta es peligrosa, y que protege principios de libertad que serían peligrosos para el Estado. Sin embargo, cuanto más se ex-

tiende la Ilustración, tanto más pone en claro los deberes del monarca frente a sus súbditos y viceversa, y tanto más hace que ambos se comprometan voluntariamente, con acuerdos nobles, para lo mejor del todo. Ciertamente, la Ilustración no reparte incienso a los tiranos ni admite a los débiles menores de edad porque estén sentados en un trono. No obstante, honra en los gobernantes débiles la buena acción de dejarse suceder en el trono, y, sin ofenderlos (la verdadera Ilustración no ofende jamás a sus majestades), será consejera de los príncipes y benefactora del Estado (...).

JOHANN GOTTFRIED HERDER
(1744-1803)

LA IDEA DE HUMANIDAD

Como usted teme que puedan criticar la palabra *humanidad,* ¿no podríamos modificarla y reemplazarla por *género humano, humanitarismo, derechos del hombre, deberes del hombre, dignidad humana* o *amor al hombre?*

Todos nosotros somos *seres humanos* y, como tales, poseemos *calidad humana* o pertenecemos al género humano. Pero resulta que, en nuestro idioma, a la palabra *hombre,* y todavía más al término piadoso *humanitarismo,* se le ha dado frecuentemente un significado, por desgracia, secundario de bajeza, debilidad y falsa compasión, de tal modo que nos hemos habituado a compañar a la primera con mirada de desprecio y a la segunda con encogimiento de hombros. «Pobre hombre», decimos en tono de lástima o de desprecio, y creemos disculpar de la manera más benigna a un buen hombre al decir de él: «lo ha soprendido la *humanidad*». Ninguna persona razonable aprueba que se haya degradado tan bárbaramente el carácter del género al cual pertenecemos; en eso procedió con menos sabiduría que cuando se dio sentido peyorativo al nombre de una ciudad o de una comarca. Así pues, nos cuidaremos de escribir cartas que fomenten tal *humanidad.*

El término *derechos del hombre* no puede ser mencionado si no es acompañado de la expresión *deberes del hombre,* pues ambos tienen relación recíproca y para ambos buscamos una sola palabra.

Lo mismo sucede con *dignidad humana* y *amor al hombre.* El género humano, tal y como es ahora, y probablemente seguirá siendo por mucho tiempo, en su mayor parte no tiene dignidad. De ahí que debamos compadecerlo antes que respetarlo. A pesar de eso, debe ser educado hasta alcanzar el *carácter de su género,* y con ello el *valor* y la *dignidad* de éste. La hermosa expresión *amor al hombre* se ha hecho tan trivial que la mayoría de las veces se ama a los hombres para no tener que amar realmente a ninguno. Todas estas palabras contienen conceptos parciales de nuestra finalidad, a la que desearíamos caracterizar con *una* única expresión.

Quedémonos, pues, con la palabra *humanidad,* a la cual los mejores autores antiguos y modernos han asociado los más dignos conceptos. La humanidad es el *carácter de nuestro género,* que, aunque es en nosotros innato, sólo está como proyecto y, en realidad, tiene que ser formado. No la traemos al mundo realizada, pero en el mundo tiene que ser el fin de nuestros esfuerzos, la suma de nuestros ejercicios, tiene que ser nuestro *valor:* pues un carácter angélico en los hombres no lo conocemos y sí el demonio, que nos rige; no es ningún demonio humano; nos convertiremos en una plaga para los hombres. Lo *divino* en nuestro género es, pues, *la educación para la humanidad:* han colaborado todos los grandes y buenos hombres, legisladores, inventores, filósofos, poetas, artistas, todo hombre noble según su estamento, en la educación de sus hijos, en la observación de sus deberes a través del ejemplo; obras, instituciones y enseñanzas han ayudado a ello. La humanidad es el fruto de todo esfuerzo humano y, al mismo tiempo, el *arte de nuestro género.* La formación para llegar a él es una obra que debe ser continua y constante; o caeremos tanto los altos como los bajos estamentos en la más cruda bestialidad, en la brutalidad.

¿Tiene que deslucir de tal manera nuestro lenguaje la palabra *humanidad?* Todas las naciones educadas la han adaptado en su manera de hablar; y si llegasen nuestras cartas a las manos de un extraño no deberían parecer, por lo menos, capciosas: pues *cartas para el fomento de la bru-*

talidad no pretende haberlas escrito ningún hombre amante del honor.

Con mucho gusto adopto, con Vd., la palabra *humanidad* en nuestro idioma, al menos en el círculo de nuestra sociedad. Su *historia,* más que el concepto que la expresa, aporta los derechos de ciudadanía.

Mientras el hombre —este maravilloso enigma de la creación— se observaba según sus apariencias externas y, con ello, se comparó con lo que en él subyace, con sus capacidades y fuerza de voluntad o, incluso, con los objetos externos de la naturaleza perdurable, se vio enfrentado al sentimiento de *abatimiento, flaqueza* y *enfermedad;* por eso, estos conceptos se asocian, en algunos escritos orientales, al nombre de nuestro género. El hombre es, *por su materia,* una *choza de barro* habitada por un hálito fugaz; su vida es una *sombra,* su destino es el *esfuerzo en la tierra.*

Este mismo concepto nos lleva al *carácter de lo humano (Menschlichkeit),* es decir, al sentimiento compasivo por el dolor del prójimo, a la aflicción en las imperfecciones de su naturaleza, con el objetivo de prevenirlas o remediarlas. Los países orientales son tan ricos en refranes y expresiones, que encarecen o recomiendan como deber este sentimiento humano, como una virtud inherente a nuestro género, que sería muy injusto negarles humanidad por el solo hecho de que no poseen la palabra.

Los griegos tenían para el hombre un nombre noble: *ανθρωπος, el que mira al frente,* el que lleva erguido su rostro y sus ojos levantados, o, como señala *Platón,* más artificialmente, el que al ver, a la vez, cuenta y repasa el cálculo. Debido a ello, los griegos no pudieron apenas percibir en este género, cargado de razón y que mira al frente, todos los defectos que conducen a la compasión duradera, es decir, a la humanidad y a la sociabilidad. En Homero y en todos sus poetas se encuentran las más cariñosas quejas por el destino de la humanidad. Acuérdese de las palabras de Apolo cuando describe a los mortales.

En el mismo tono cantan sus poetas líricos.

Después de la autoconservación, el primer deber de la

humanidad fue auxiliar a nuestros conciudadanos más débiles y protegerlos de la maldad de la naturaleza o de las torpes pasiones de su propio género. Hacia allí se dirigieron las preocupaciones de sus legisladores y sabios, que recomendaron a los hombres, con palabras y hábitos, estos imprescindibles y sagrados deberes para con el prójimo, y con ello establecieron los más antiguos *derechos del hombre y de las gentes.* La religión fue el no matar, auxiliar a los débiles, enseñar el buen camino a los extraviados, cuidar a los heridos, enterrar a los muertos. En la religión están protegidos los deberes del vínculo matrimonial, los de los padres frente a los hijos, los de los hijos frente a sus padres, los de los nativos frente a los extranjeros, y gradualmente se extiende esta piedad también a los enemigos. Lo que la poesía y la sabiduría legisladora había empezado, lo llevó a su término la filosofía; y tenemos que agradecer especialmente a la escuela socrática que *el conocimiento de la naturaleza humana y sus relaciones y deberes esenciales* haya sido, en forma de un edificio doctrinal tan múltiple, la tarea de los espíritus más selectos. Lo que Sócrates realizó en Grecia lo realizaron en otros pueblos otras situaciones: *Confucio,* por ejemplo, es el Sócrates de los chinos; *Menu* lo fue de los hindúes. Las leyes de los deberes humanos no han sido desconocidas por ningún pueblo de la tierra; sin embargo, en toda constitución del Estado, según la situación y la época, en parte se ha fomentado, en parte demorado y deteriorado la llamada *necesidad de Estado.*

Entre los romanos, a los que en realidad pertenece la palabra *humanidad,* el concepto tuvo oportunidad de perfilarse más concretamente. Roma poseía duras leyes contra los siervos, niños, extranjeros y enemigos; los estamentos superiores tenían derechos frente al pueblo, etc. Quien observaba con la mayor escrupulosidad estos derechos podía ser *justo,* pero no con ello *humano.* El noble que, por propia iniciativa, se resistió a estos derechos, allí donde eran injustos; que trató a los niños, esclavos, gente humilde, extranjeros y enemigos no como ciudadanos del Imperio romano o como patricios, sino como hombres, éste

fue *humanus, humanissimus,* no sólo dialogando o en sociedad, sino también en los negocios, en las costumbres domésticas y en la totalidad de su forma de actuar. Y ya que en esto, el estudio y amor de los griegos por la sabiduría universal tuvo mucho que ver, hasta el punto de que convirtió a los rectos y severos romanos en condescendientes, apacibles, serviciales y caritativos en el pensar, ¿qué otro nombre más hermoso se le podría haber dado a las ciencias plásticas que el de *ciencias humanas?* Ciertamente, la filosofía no está excluida de ellas; ésta fue, más bien, la compañera y maestra de esas ciencias plásticas, ora su madre, ora su hija.

Puesto que en Roma la *humanidad* se ganó un nombre como suavizadora de los duros derechos y leyes ciudadanos, como la verdadera hija de la filosofía y de las ciencias formativas, la cual, mediante ellas, se transmitió después hereditariamente, permítanos honrar ahora el nombre y la cosa. Incluso en las épocas más oscuras y supersticiosas el nombre de *humanidad* mantenía vivo el recuerdo de los hermosos fines originarios, que las ciencias debían fomentar. No queremos olvidar estos fines ni abandonarlos nunca, con o sin la palabra *humanidad,* ya que no podemos llamar con justicia *humanas* a las ciencias actuales; los necesitamos tanto como los romanos.

En adelante, dirija usted su vista hacia la historia. Hubo un tiempo en que la palabra «hombre» *(homo),* poseía un sentido completamente diferente; significaba *portador de deberes, súbdito, vasallo, servidor.* Quien no era algo de esto no disfrutaba de ningún derecho, no tenía seguro de vida; y a aquellos a los que pertenecía todo servidor eran *superhombres.* El juramento al que se les sometía se llamaba *deber humano (homagium),* y quien quería ser un hombre libre tenía que demostrar, mediante la carta de liberación, que no era un *homo,* que no era un *hombre.* ¿Se sorprende usted ahora de que la palabra «hombre», en nuestro idioma, vaya unida a un concepto tan bajo? Su raíz de origen no significa otra cosa que hombre despreciado, *'Mennisk'* (en alemán, hombre = *Mensch*), un pobre hombre. También la palabra *gente*

(Leute, en alemán), gentuza, se consideró sólo como un apéndice de la tierra que tenía que cultivar y en la cual moría. El príncipe, el noble, era señor y poseedor de la tierra y de la gente, y sus tesoreros, secretarios, capellanes, vasallos y clientes eran *homines* u hombres, pobres hombres, con diversas determinaciones secundarias, que meramente les prescribían las relaciones de pertenencia. Permítasenos que abandonemos el concepto de humanidad en Grecia y Roma, pues con estos derechos humanos tan primitivos nos invade el miedo y el desasosiego.

GOTTHOLD EPHRAIM LESSING
(1729-1781)

ACERCA DE LA VERDAD

Un hombre que, tan inteligente como humildemente, intenta imponer la no verdad con buena intención entre creencias encontradas es infinitamente más valioso que cualquier otro hombre, que defienda la mejor y más noble verdad con prejuicios, desacreditando a sus enemigos de forma vulgar.

¿Nunca quiere aprender *una* clase de gente que en el peor de los casos no es verdad que un hombre conscientemente y adrede se haya ofuscado a sí mismo? En mi opinión, esto no es verdad, ni existe la más mínima razón porque no es posible. Entonces, ¿qué quieren con sus reproches, con su intencionada obstinación, con sus durezas voluntarias, con sus planes premeditados, que embellecen sus mentiras y que, además, saben que son mentiras?, ¿qué quieren ellos con todo eso? Que otra cosa que... pero, mejor, guardo silencio, porque así les facilito *también a ellos* esta verdad, pues también he de creer que ellos no podrían emitir juicio alguno, ni calumnioso ni falso, a sabiendas e intencionadamente; de ahí que me calle y me reserve cualquier tipo de alabanza.

El valor del hombre no se define, simplemente, por la verdad en cuya posesión cualquiera está o puede estar, sino en el esfuerzo honrado que ha realizado para llegar hasta la verdad. Así pues, no es por la posesión de la verdad

sino por la constante investigación en pro de la verdad como se amplían sus fuerzas, y sólo en ellas consiste su siempre creciente perfeccionamiento. La posesión hace apático, perezoso y orgulloso.

Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: «¡Elige!», yo caería, aun en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: «¡Dámela, Padre! ¡La verdad pura es únicamente para ti!»

CHRISTIAN GARVE
(1742-1798)

LOS CLUBES

Los clubes se diferencian de las otras sociedades que se concentran en locales públicos, en primer lugar, en que las personas se citan para reunirse y en que ningún nuevo miembro puede adherirse a ellos sin su elección y aprobación; en segundo lugar, en que la hora en que se reúnen está fijada, a no ser que el esbozo de los estatutos esté formulado de manera que se encuentren siempre sólo en un determinado lugar personas dispuestas a hacerse compañía y a dialogar; en tercer lugar, que tienen comúnmente un fin determinado y definido, ya sea la política, como la han tenido desde siempre los clubes ingleses, de los cuales nos viene el nombre y la cosa, o cualquier otra intención filantrópica, de bien común o también científica.

1. LOS CLUBES POLITICOS

Uno puede sospechar que el carácter y la situación de la nación, que fue la inventora de esta clase de sociedades, tuvo influencia en su constitución. Los asuntos políticos son aquellos que más naturalmente se tratan y más largamente se discuten. Pero presupone que la nación tome un gran interés en la constitución y sea, o crea ser, partícipe real en el gobierno.

En naciones como la inglesa, donde desde hace mucho tiempo es corriente enjuiciar libremente a los ministros y las medidas del gobierno, estos clubes son inofensivos: pues, incluso cuando toman partido y declaman contra el gobierno, no provocan mucho revuelo en los otros y, en principio, tampoco están inclinados a tomar otras medidas violentas que no sean el hablar y el escribir. Pero son también verdaderamente útiles en una nación que posee una constitución libre. Pues mantienen el espíritu de vigilancia sobre el gobierno; forman oradores políticos y dan a la luz a menudo, ideas y propuestas verdaderamente útiles. Por el contrario, en una nación, donde tales instituciones son algo nuevo, ejercen a menudo más bien un efecto dañino; o bien son el testimonio de que el espíritu de la nación se ha transformado y su atención ha retornado a los asuntos políticos.

Son de menor utilidad si hay demasiados. La historia de la Revolución francesa nos enseña qué poderosa influencia pueden ejercer los clubes en tiempos de revoluciones y desórdenes públicos.

Puesto que estos clubes, comúnmente, los fundan aquellos que están más vivamente comprometidos que otros por el nuevo orden de cosas o en general por el mantenimiento de una constitución libre, por la supresión de los abusos y por empresas políticas de gran envergadura, puesto que aquí se juntan los zelotes de ciertos partidos, reina por ello, desde el principio, la exageración o, al menos, con la más extrema rigidez, aquellos principios y aquella manera de pensar que subyace en las reformas o en la constitución. En los períodos de desórdenes o cuando hay que defender de sus detractores, las reformas llevadas a cabo o la vieja constitución suben cada vez más el acaloramiento apasionado de los miembros y cabecillas de estos clubes. En parte se entusiasman recíprocamente mediante su participación; en parte, se excitan y enfadan a causa de la oposición que sufren; en parte, se ven forzados, en definitiva, para influir sobre la gran masa indiferente y fria, a sacudirla vivamente y encender sus pasiones.

Cuanto más se amplia un club, tanto menos se cono-

cen los miembros del mismo entre sí, cuanto menos auténtica comunicación exista entre ellos, tanto más pronto aparecen dos cosas: 1) debido a ello se dan puras asambleas populares con demagogos a la cabeza, y éstos sólo alcanzan sus intenciones mediante *el* arte, que hace uso de una falsa elocuencia para exaltar los ánimos de la gran multitud; 2) en el interior de esta gran sociedad se forma una pequeña comisión, la cual, si está constituida por estos mismos demagogos, domina a la sociedad y, si forma un grupo de oposición, brinda la ocasión para facciones, división del club y la fundación de uno nuevo.

Así como para los hombres políticos los lazos hogareños y la amistad tienen un valor algo menor que para los otros, de igual forma los clubes políticos suelen reducir entre sus miembros el gusto por otras conexiones e incluso deshacer algunos lazos sociales. Esto es verdad la mayoría de las veces en las épocas de revoluciones, puesto que la relación con el partido es a menudo mucho más fuerte que el parentesco y el respeto basado en la amistad personal.

El club-sociedad se mantiene unido siempre, aunque no con tanto refinamiento y con menos amable atención que la corte o la familia. En épocas de revoluciones la necesidad de acercar algo al populacho a estas reuniones puede despertar el desprecio o la sospecha contra las costumbres y peculiaridades refinadas y empujar a unos al abandono y a otros a evitar intencionadamente las leyes del bienestar.

Puesto que estos clubes pretenden ser algo así como un poder intermedio entre la legislatura genuina o los representantes del pueblo y el pueblo mismo, se afanan por ampliar su influjo y su poder y se convierten fácilmente, cuando ya no tienen que luchar contra la monarquía, en los adversarios de la constitución misma.

En un pueblo que piensa y está constituido muy democráticamente, la dignidad misma de las autoridades públicas, la asamblea popular o el colegio de representantes le mueven a una cierta decencia y moderación. Pero en los clubes que poseen una especie de autoridad y, sin em-

bargo, ninguna dignidad reconocida se exageran las opiniones o las pasiones, que se muestran ya en la asamblea popular, hasta un grado mucho más elevado y se expresan con muchas menos limitaciones.

Todo lo que da poder e influencia a un club, ya sea el número o cantidad de los miembros, ya sea la influencia de los miembros directores del club sobre la misma asamblea legislativa, todo esto es necesariamente muy perjudicial en una época, en la que se promulgan nuevas leyes y los ánimos todavía oscilan entre el viejo y el nuevo gobierno.

O bien estalla una guerra entre el club y la asamblea legislativa a causa de la cual ésta se verá impedida de forma extrema en sus operaciones y en la cual pronto tomará parte toda la nación, o la asamblea legislativa es subyugada, pierde con ello su consideración frente a la nación, y se pone en marcha, en principio, realmente una nueva revolución.

No debe sorprender, pues, que los ingleses, que eligen preferentemente a los clubes entre otras sociedades, acojan a extraños con poca hospitalidad. En sus propias casas no están acostumbrados a vivir en sociedad, y en los asuntos de aquellas reuniones el extraño toma parte de forma reducida.

Cuando en la sociedad de una nación se habla meramente de asuntos generales, de teatro, libros y acontecimientos del día, entonces la sociedad puede ser general y el extraño se encuentra allí a gusto y es bien visto. Pero, cuando la mayoría de los asociados se reúne para una determinada intención y se asocia a causa de determinadas opiniones, intenciones y fines, entonces necesariamente los hombres sociables de una capital, por ejemplo, deben repartirse en pequeñas multitudes, que tienen poco trato recíproco y a las cuales al extraño también le cuesta esfuerzo tener acceso. El extraño es, en alto grado, un ciudadano del mundo, y aquí se pide más bien un *ciudadano,* en sentido genuino y a menudo, también, de una determinada facción.

De igual manera, corrientemente, los clubes están cons-

tituidos para reunirse en razón de otros asuntos de bien común, como lo son, por ejemplo, la salvación de los náufragos, la promoción de la manufactura, el descubrimiento del interior de Africa. Está a la vista de todos cuánto bien han repartido los ingleses a través de tales sociedades.

Empiezan comúnmente con suscripciones y préstamos y presuponen, pues, una nación rica. Pero muestran también una nación en la que rige un espíritu de comunidad, y éste difícilmente existe donde no hay tales asociaciones.

El que estén ligadas a ciertas oportunidades y fiestas tiene también su parte buena. Pues los placeres sensuales en conexión con nobles fines se sustentan mutuamente.

Una modificación de los clubes políticos que se acercó a las *Coterias* fueron los *Cercles* de Ginebra. En realidad fueron sociedades familiares. Pero estas mismas familias estaban ligadas, aparte de por su parentesco, por nada tan fuerte como por su igualdad en su manera de pensar políticamente, y las facciones y disputas dominantes en la República tuvieron siempre influencia en la separación o reunión de las familias. Además, en estos *Cercles* se separaban las edades y los sexos. Esta costumbre de dejar por su cuenta a los jóvenes en la sociedad supone una gran limpieza de costumbres. Fue mediante una costumbre republicana como se mantuvo la unidad de la familia y se transmitió el espíritu de fraternidad. Aunque no tenían directamente el fin de discutir asuntos políticos, sin embargo el título que franqueaba la entrada era la calidad de ser ciudadano de Ginebra. Fueron sociedades que consolidaron el afecto mutuo de los ciudadanos entre sí, que nacía de la Constitución misma.

2. LOS CLUBES DE SABIOS

Son siempre insignificantes si duran mucho tiempo. Al principio, cuando algunos sabios comprometidos con igual entusiasmo por las ciencias, trabajando con espíritu y ganas semejantes, y que, a la vez, sentían una especie de intenciones amistosas mutuas, decidieron reunirse cada cier-

to tiempo, pudo surgir una comunicación real de saberes, en especial a través de la crítica mutua de las obras propias o de otros. Pero, tan pronto como los sabios reunidos son muchos y ven las ciencias desde puntos de vista completamente diferentes (uno como literato, el otro como filósofo, el tercero como poeta o político) y cuando entre ellos no existe un amplio vínculo de amistad, sus reuniones son siempre frías, sin interés y, por ello, sin utilidad: se reducen a un intercambio mutuo de alabanzas, mediante las que cada uno se resarce de los reproches que recibe fuera de las reuniones.

Cuando algunos sabios se reúnen para dialogar entre ellos acerca de asuntos meramente científicos, debe ser muy reducido el número de los que sin celos, sin deseos de sobresalir, sientan puramente la necesidad de enseñar o expresarse. Es preciso un doble grado de amistad, buen corazón y amor mutuo, para que las pretensiones a un entendimiento elevado o iluminado no divida a un círculo, de continuo más amplio, de sabios o los haga indiferentes los unos frente a los otros.

Las ideas profundas o llevadas muy lejos y una especie de conocimientos sistemáticos se comunican raramente mediante conversaciones. Es un gran trabajo evocarlas y exponerlas con claridad todas, en el momento en que quizás uno desea descansar.

No se puede despertar placer, así como tampoco exigir interés, con la repetición de conocimientos comunes —se presenten todo lo hábilmente que se quieran— en personas que saben tanto como nosotros. Así, pues, entre los sabios, la base de las conversaciones se limita, en gran parte, no a la ciencia en general y al análisis del asunto, sino a las novedades literarias y a su enjuiciamiento. Desmembrar, criticar, alabar un nuevo producto que despierta admiración, con algunas anécdotas acerca de la persona de los autores, únicamente esto da vida a las conversaciones de los sabios. Por ello, en la mayoría de los casos, su comunicación es ininterrumpida en campos en donde las novedades se siguen de forma veloz (en los géneros de las artes, del teatro y de los libros). Pero a causa de ello sur-

ge otro mal: que cada sabio, en vez de estudiar sólo y profundamente su especialidad o dedicarse totalmente al objeto sobre el que escribe en la actualidad, se ocupa a la vez, por mor de la sociedad, de las novedades de la literatura popular y común y, con ello, gasta mucho tiempo en lecturas que no le sirven para otra cosa que para poder hablar en la sociedad con los otros sabios, cuando tiene lugar un debate sobre ellas.

Tan pronto como la reunión de sabios está formada por bastantes personas, con la intención de tratar sólo objetos científicos, no resta otra cosa sino que uno lea lo producido por su pluma y que los otros lo juzguen. Pero en qué para esto lo muestran todas las academias. Cuando ha desaparecido el entusiasmo inicial, sus sesiones se convierten en un pesado ceremonial del que raramente surge algo, a no ser que los miembros, que sin ello estarían totalmente ociosos, exijan que se trate de algo.

Una auténtica sociedad no surge nunca de lectores y oyentes. Si lo que se lee es largo, produce infaliblemente aburrimiento, pues es raro, que el que bien escribe sea también un buen lector. Pocos tienen el don de escuchar ininterrumpidamente con atención. Y entre la cantidad de oyentes siempre hay algunos que prestan poca atención al contenido o que apenas lo entienden.

Después de la lectura debería seguir lo más interesante de la sesión, es decir, la recogida de opiniones y juicios de la sociedad, mediante la cual el autor se forma. Pero se les exige de nuevo a muchos un trabajo demasiado difícil. Pues nadie quiere ponerse en evidencia con un juicio simple; y dar inmediatamente uno, algo meditado y fundamentado después de una fugaz audición, requiere un talento especial ligado con la improvisación y esfuerzo con valor. Los incapaces, modestos o perezosos se zafan del asunto alabando, pues la alabanza se hace sin tener que exponer detalladamente los motivos. Sólo uno u otro se atreve a analizar y a utilizar la crítica. Este pone celoso al resto de los que callaron o alabaron. A menudo, pone al autor de mal humor cuando señala ante un gran auditorio errores y fallos. ¿Qué otra cosa sino la más ín-

tima confianza entre todos puede hacer soportable que se descubran los puntos débiles de una obra en presencia de su autor y ante una exquisita sociedad? Cuando esta confianza no existe (¿y cómo puede reinar entre una gran cantidad de sabios?), entonces esta crítica amistosa, por más que parezca que en el momento es aceptada, provoca sin embargo una indignación oculta que se deja oír con rigurosidad tanto más grande, del escritor en contra de su crítica, o cuando a éste le toca el turno, o bien se muestra en su escasa asistencia a las reuniones. El deber, las pensiones y recompensas pueden mantener unidas a estas sociedades. Por sí mismas se disolverían siempre.

De entre todos los medios para realizar investigaciones en las sociedades o hacer de las ciencias y la filosofía auténticos fines de las reuniones amistosas, el más bien pensado es el de las sociedades de debate. Con sólo una corta lectura se aclara el tema que debe tratarse y luego interviene cada uno y dice, improvisando, su opinión. Se ve enseguida que esta sociedad no puede perdurar sino entre personas que, más o menos, estén al mismo nivel en saberes y especialmente en el don de la exposición oral. Pues, tan pronto como un miembro tiene una ventaja demasiado acentuada en estos campos, hace enmudecer, cuando habla, al resto y se enfadará tan pronto como aquéllos hablen. Es preciso también, en especial, la habilidad de ordenar y expresar al momento sus pensamientos, una habilidad que muchos buenos sabios no adquieren nunca por falta de ejercicio. Además es necesaria mucha benevolencia y una cierta indulgencia en el enjuiciamiento de la sociedad si debe prevalecer y ser agradable y útil. Puesto que, de todas maneras, indiscutiblemente, salen a la luz desigualdades entre los talentos y la elocuencia de los miembros y especialmente algunos se sienten más incapaces de exponer sus mejores y más fundamentados pensamientos que otros sus mediocres: así deben surgir pronto de la observación de esta desproporción descontentos y malestar, si los que de algún modo destacan no tienen la afabilidad espontánea de escuchar a los otros tanto más atentamente y subrayar lo bueno, para que los que se encuentran

en los niveles más bajos no se sientan humillados y no se vuelvan celosos ni temerosos, ni retraídos. Sólo cuando cada uno cree encontrar aquí una escuela y no un teatro, cuando todos aprenden y se forman, ninguno quiere dejarse ver y brillar, y cuando todos son capaces de verdad de hacer algo, que no es indiferente al resto, sólo entonces puede prevalecer una tal sociedad y entonces tiene su valor.

Por lo demás, puesto que se practica más la comunicación oral, se tratan acontecimientos, asuntos y cosas pasajeras, aquellas que tienen un interés próximo y actual y menos, por el contrario, aquellas generales y las que exigen una meditación duradera; puesto que la misma participación de muchos y la intención de un descanso y placer lleva consigo que ninguno siga largo tiempo un asunto de una u otra forma rigurosa, por ello es siempre mejor que, por así decirlo, el humor, la erudición, las bellas artes estén siempre dispuestos al lado de los asociados y se ofrezcan a ellas, cuando la casualidad trae temas de conversación que se presten a ello, que no continuar con las que anuncian los fundadores y gobernantes de la sociedad.

La dificultad, que surge no raramente entre los sabios del mismo ramo, de charlar entre ellos largo rato sin sacar a relucir su egoísmo y celos, sumado a la necesidad, que, no obstante, algunos sienten, de confiar sus secretos y transmitir informaciones también mediante la conversación, provocó que los sabios, especialmente los que poseen facilidad de trato y son hábiles en la exposición oral, se acercaran con satisfacción a los grandes y buscaran en el trato con ellos su desahogo. Entre la clase de los hombres de mundo bien educados el sabio encuentra a quienes son capaces de entenderlo y no son exigentes en el enjuiciamiento de lo que dice y se dan por satisfechos con una discusión mediocre del asunto, no perciben las lagunas e imperfecciones y no se sienten heridos por la reconocida superioridad, porque creen compensar suficientemente con otros méritos del estamento y de importancia política, lo que les falta en erudición. Mientras el estamen-

to de los comerciantes estaba tan atrasado que encontraba poco placer en las charlas sobre las ciencias y comprendía muy poco, no les quedó otro remedio a los sabios que tratar con otros sabios o con los nobles. Lo primero daba a menudo mucho trabajo y terminaba, no raramente, con altercados; lo segundo fue para ellos un honorable placer. Disfrutó de su fama; encontró oyentes que participaban; tuvo la oportunidad de educar sus costumbres y aprender una cierta clase de elocuencia, que los libros no pueden proporcionar.

Horacio, Pope y todas las cabezas preeminentes hasta el presente siglo, han contado, como un honor y prueba de sus méritos, haber vivido con los primeros hombres de su patria. A medida que el comercio se ha extendido y el estamento de los comerciantes se elevó en costumbres y conocimientos, el sabio ha ido encontrando otra clase de oyentes y asociados. Y en cierta medida él constituye la argamasa, y el vínculo entre ambos. El sabio pertenece al estamento burgués, por familia, y por sus más arcanos lazos; y es buscado por los grandes, a menudo a causa de su cargo y sus asuntos y, a menudo, para su placer y por el honor que otorgan las ciencias, más que por el estamento burgués productivo.

Imitando estos clubes, surgieron en Alemania las *Ressourcen,* las *Harmonien,* etc. Las primeras, asociaciones de un determinado número de hombres o familias; las segundas, la unión de todos los hombres decentes de toda una ciudad.

Si las primeras durarán y serán agradables, depende únicamente de las circunstancias, relaciones y talentos sociales y otras cualidades de las personas que las forman. El juego tiene que ser siempre uno de los grandes motores auxiliares para su mantenimiento. La comodidad y belleza del local, una buena iluminación y un hermoso jardín para el verano contribuyen mucho a otorgarles aceptación y duración.

Las *Harmonien* se parecen a los cafés; no obstante, son preferidas a éstos, porque se encuentran en ellos más padres de familia, hombres de avanzada edad y de carácter

formado, que frenan al mundo joven y persiguen a los frívolos y disolutos. Es un placer serio, pero la visita a estas sociedades se convertirá con el hábito, finalmente, para algunos hombres de negocios y sabios, en imprescindible. Si, además, están vinculadas a un fin filantrópico, que ocupa regularmente a sus miembros, se multiplica el atractivo de la sociedad. Leipzig ha ganado mucho gracias a su *Harmonie*.

JOHANN BAPTIST GEICH
(nacido en 1767)

ACERCA DE LA INFLUENCIA DE LA ILUSTRACION SOBRE LAS REVOLUCIONES

Vivimos en el siglo de la Ilustración. ¿Tendría que decirse esto en honor o para vergüenza de nuestro siglo? Vivimos también en un siglo de revoluciones. ¿Es la Ilustración la que en la actualidad destruye la paz de los Estados? Hombres de todos los estamentos sociales están en contra del ilustrado. Este, se dice, ha desviado, mediante la Ilustración, el estado de ánimo del pueblo hacia el descontento; ha esparcido entre el mismo pueblo ideas que son peligrosas para la tranquilidad de los Estados; ha desprestigiado la religión del pueblo y, de este modo, ha provocado la corrupción de las costumbres y el desenfreno: él es, pues, el culpable de todo mal, que provocó y sigue provocando diariamente el espíritu de indignación de nuestra época. La Ilustración, se dice, es una fuente de revoluciones. Se intenta hacer así sospechoso a todo saber humano progresista y, por lo tanto, se intenta asociar el concepto de Ilustración a conceptos aborrecibles y despreciables. En la actualidad se llaman herejía, libre pensamiento, jacobinismo, condena de todo lo que hay aún de honorable en el buen nombre de la Ilustración. Ahora, la Ilustración es culpable del delito de lesa majestad. Hay que determinar exactamente el concepto de Ilustración y

sólo entonces se podrá plantear la pregunta: ¿qué participación tiene ella en los acontecimientos de nuestro tiempo?

La Ilustración no es otra cosa que progresión en el pensamiento propio y, con ello, en la moralidad *(Sittlichkeit)*. El esfuerzo para conseguirlo es la llamada a la naturaleza razonable y el más alto deber que tenemos frente a nosotros mismos y para con la humanidad. Ninguna verdad sagrada u honorable —sobre la que se basa la humanidad y de la que depende el bienestar de la sociedad burguesa y la observancia de la virtud y la religión— puede verse afectada, precisamente porque, como se supone, es en efecto verdad. Cuanto más ejerzo mi propio pensamiento, cuanto más me esfuerzo en conseguir claridad y coherencia en mis conocimientos, tanto más me acerco, como hombre y como ciudadano, a mi destino. La razón práctica me da la ley moral suprema; mediante ella la razón práctica me conduce hacia las más importantes verdades fundamentales de la religión. Cuanto más me entrego en la consideración de la naturaleza, tanto más crece en mí el temor, el amor y el respeto frente al gran creador de ella. Un entendimiento bien ordenado no deja de aceptar los misterios, que se encuentran fuera del círculo de todo conocimiento. ¿Cómo se puede, pues, acusar a la Ilustración, o al mejor uso posible de la razón, de la infeliz revolución del Estado francés, o de la destrucción de los derechos y dignidades instituidas para el bienestar? ¿Cómo se puede considerarla como la causante de los más crueles crímines a que dio lugar la revolución del Estado? La destrucción de antiguos derechos es considerada como un atentado contra la humanidad. ¿Y se quiere acallar a la razón, la fuente de todo derecho sin la cual uno ni siquiera se puede hacer idea de la justicia? Quien quiera limitar la Ilustración por miedo de que, a causa de ella, se pierdan ciertas verdades, no sabe lo que quiere, o saca a relucir su desconfianza en las verdades por las que se afana, o bien es un hipócrita.

La Ilustración infunde obediencia y respeto frente a los derechos de los gobernantes y los fundamenta. La Ilus-

tración enseña a los hombres que sin las leyes burguesas no podrían conservar su vida con seguridad, como tampoco disfrutar de ella; que las más importantes partes de su felicidad: tranquilidad, posibilidad de negociar, satisfacciones sociales, abundancia de comestibles y de todo lo que hace falta para la formación de su espíritu y la educación de sus hijos se las deben al Estado, y que carecerían de todo ello, o que lo adquirirían de la forma más deficiente y penosa, si no se hubiera introducido una reglamentación social y regulado con ello las relaciones entre gobernantes y súbditos. Por eso reconocen que las limitaciones de la libertad que tienen que nacer de toda regla racional —por lo tanto, también de las leyes del Estado— vienen exigidas inexorablemente por el bienestar general e individual, y con ello que todo hombre razonable debe aceptar voluntariamente estas limitaciones, así como todas las cargas que el Estado impone a los ciudadanos, porque, si no, no puede ser alcanzado el bien más decisivo y principal para toda la sociedad, el cual sólo es posible mediante el cumplimiento exacto de las leyes del Estado.

Un pueblo que no tiene Ilustración es un juguete en manos de cualquier fanático sin escrúpulos, el cual convierte en mandamientos divinos todo lo que encuentra más adecuado para conseguir sus objetivos: sed de dominio, egoísmo o llámese como se llame. Tan pronto como la actuación de los gobernantes no satisfaga en lo más mínimo el propio provecho del hipócrita, éste moverá cielo y tierra para imponer, incluso por la fuerza, sus intereses —que ya sabe cómo convertir en intereses divinos—, en contra de las leyes de los príncipes. En este caso, cualquier pasaje de la Biblia puede ser capaz de armar al pueblo ignorante con fuego y espada en contra de sus gobernantes. Ahora le estaría permitido a cualquiera, en honor a Dios, liberarse de la obediencia al superior, que ejerce su poder legislador en nombre de este Dios. En tal caso estaría permitido, también en honor a Dios, ahogar a los cientos de miles de hermanos que se niegan a satisfacer los intereses de algunos hombres egoístas y a convertirse en

traidores de su señor legal. En tal caso ninguna empresa sería suficientemente temeraria, ningún delito sería *contra natura*, que uno no se encuentre dispuesto en cualquier momento a hacerlo. Este es precisamente el poder de la falta de Ilustración, que hace tambalear en su trono a los mejores gobernantes. ¿No fue la Edad Media, la época de la ignorancia y la superstición, una continua sucesión de levantamientos seculares? ¿Qué otra cosa nos proporciona la historia de esa época, que no sean amotinamientos de los súbditos contra sus gobernantes, fanáticas guerras civiles, robos, escenas de muerte y crueldad de todo tipo? En resumen, la historia de todas las épocas nos proporciona ejemplos de revoluciones, que sólo fueron posibles por la falta de Ilustración.

La misma Francia sería, en verdad, ilustrada si no hubiera empezado su revolución, o la hubiera conducido mejor. No es la imitación de un gran escritor lo que hace a uno verdaderamente ilustrado, sino solamente los conocimientos adquiridos por sí mismo, y para que pueda llamarse a una nación ilustrada tienen que encontrarse estos conocimientos no sólo en raras excepciones, sino en la mayoría del pueblo y preferentemente en aquéllos en los que se ha confiado la formación *(Bildung)* de la nación. Pueblo e intelectualidad *(Geistlichkeit)* estaban en Francia, sin embargo, alejados uno de otra para ser ilustrados, más bien divididos entre superstición e incredulidad. El campesino francés, en lo que se refiere a buenos fundamentos, estaba más atrasado que el nuestro. Entre los obispos ya no existía ningún Fenelon o Bossuet. En sus seminarios la formación constituyó, en la mayoría de los casos, una de sus últimas preocupaciones. Creyeron que habían hecho suficiente con dejarles la cátedra a ciertos mercenarios y haber dilapidado en París las colectas de sus iglesias. Así decayó el pueblo y el clero. Las crueldades ante las que la humanidad se estremece señalan la decadencia del conjunto del pueblo. Un pueblo formado se caracteriza por costumbres moderadas y bases firmes.

Por supuesto, es cierto que la Ilustración acostumbra a los hombres al pensar racional, y en conjunto los hace

más libres y francos. Temer sólo por estos levantamientos populares sería la mayor tontería. En verdad, el puro razonar acerca de la justicia e injusticia, de la verdad y el error, de la utilidad y los perjuicios, no ha llevado hasta ahora a hombre alguno al apasionamiento. La razón y el correcto uso de ella han sido reconocidos desde siempre como antídotos de todas las pasiones agudas. Donde hay reflexión no es posible el apasionamiento, y sin éste la indignación no es pensable. Una persona, que al calor del brasero filosofa acerca del Estado, no se decidirá, a causa de este filosofar, a empezar una rebelión. ¡Qué fuerzas grandiosas no hay que poner en movimiento antes de agotar la paciencia de un pueblo que desde siempre estuvo acostumbrado a la servidumbre y mano dura! ¡En qué tensión violenta y efervescencia tienen que caer los hombres y cuán generalmente tiene que extenderse esta efervescencia por toda la nación, antes de que se pueda provocar un levantamiento contra los gobernantes! Con sólo un poco de conocimiento humano resulta evidente la verdad de que sin la temible pasión no es posible la rebelión, y que esta viva pasión, que hace rebelar a una nación entera contra sus príncipes, sólo es posible mediante dos fuerzas: o bien por el fanatismo, o bien por una presión del pueblo al límite de su paciencia. Nunca jamás un pueblo ilustrado dará y podrá dar un paso tan preocupante, que supera toda razón y autoestima, y se rebelará contra sus príncipes. Pero contra el fantasma de la Ilustración que antes de la época de las revoluciones estuvo constantemente de moda, que contribuyó en parte a la misma revolución contra la vanidad de querer llamarse ilustrado por burlarse, dudar, hablar en tono procaz de todo lo que es sagrado y honorable para los demás hombres; contra esta Ilustración debería enfrentarse todo escrito que ame de corazón la virtud y el bienestar de los hombres; y ciertamente hay que esperarlo de los escritores alemanes si se quiere de una vez que su público se quite la costumbre de las lecturas de moda, que con todos los vicios y principios de la vida libertina de la Francia de antes fue asumida como la única escuela del gusto.

Es imposible que la razón entrenada en el pensamiento propio, e inseparable de la moral pueda ser la fuente de algún mal. Por el contrario, es la única que proporciona a los hombres su dignidad; pero una razón errada y rebajada a esclava de sentidos y al servivio del vicio no plantea sino conclusiones falsas; afirma que el fin justifica los medios; se considera a sí misma como fin y todo lo que se mueve a su alrededor, incluso la dignidad humana de los demás, como medios para sus fines...

La Ilustración muestra a las personas reflexivas que la vida social no es pura arbitrariedad o compromiso casual, sino algo más; es un deber que la persona que, sea por la razón que sea, se aisla completamente de sus semejantes, se priva con ello de la formación propia y de la nobleza moral, y así no alcanza la dignidad que frente a sí misma y ante los ojos de la más alta santidad debería tener. La Ilustración enseña que las relaciones sociales de los hombres entre sí son las que proporcionan a la virtud su escaparate y lugar de actuación, que la virtud es el fin supremo y la base de las relaciones sociales. El ilustrado está completamente convencido de que para poder ser un buen ciudadano la ley de la virtud debe preceder a toda sociedad. Pero, ya que la virtud no tendría un lugar de actuación si no existiera la sociedad, tanto más imprescindible es el compromiso de los hombres con la virtud para entrar en sociedad. Si en los hombres no existiera el instinto de expresar su libertad con leyes de la razón y, por consiguiente, actuar según una representación de reglas generales, no existiría ni podría existir una sociedad humana consistente. Los hombres correrían como las bestias, a veces en manadas, otras cada uno por su lado, según la urgencia de sus necesidades; nadie sabría nada sobre el deber. Pero la razón ha provocado efectos: dejó entrever las huellas de su poder mucho antes de que el hombre observara hacia dónde se dirigía conscientemente y la convirtiera en ley.

El ilustrado considera como último fin del Estado conseguir el más alto grado posible de moralidad *(Sittlichkeit)* y ennoblecimiento de la nación; con ello ciega la única

fuente que haría posible el desorden en la sociedad humana y la revolución en el Estado: la fuente del provecho propio. Es un error casi generalizado y con fuerte influencia en todos los corazones el poner siempre la pura felicidad como el objeto supremo de los esfuerzos y, con ello, o bien no tienen en cuenta absolutamente la cultura moral, o bien la respetan sólo por mor de la felicidad, es decir, al servicio de su propio egoísmo. Por ello sucede que todos los cálculos de felicidad, en especial cuando se trata del bienestar general, al final fracasan. Sin embargo, estas máximas de sabiduría no se han empleado tan mal, en ninguna ocasión, como cuando se trata del bienestar del Estado. Aquí los esfuerzos en favor del interés de los particulares tienen que llevar necesariamente a la perdición del todo. La historia de los tiempos pasados y actuales nos proporciona suficientes pruebas. Pero cuando el hombre considera el Estado como una institución para la promoción de su moralidad *(Sittlichkeit)* verá con respeto y veneración incluso aquellas leyes contra las que su egoísmo tan a gusto pone reparos.

El ilustrado está convecido de que ningún Estado puede ser perfecto; en el camino hacia el ideal del Estado perfecto existe una aproximación mediante grados de perfección. Un Estado que se cree perfecto está en la situación de volver a caer; la humanidad sólo puede ascender, paso a paso, hacia su ennoblecimiento, por lo que es imposible que las revoluciones populares y los levantamientos puedan ser medios para cambiar incluso la peor forma de gobierno. Son necesarias largas preparaciones para que un Estado pueda subir a notable altura y perfección. ¿Cuál fue la causa de que el inmortal káiser José, con sus excelentes intenciones, no alcanzara sus objetivos? Nadie puede discutirle un alto grado de inteligencia, capacidad de comprensión inmediata y la noble decisión de levantar su Estado. También descubrió el lugar correcto donde residía el mal, así como los medios adecuados para llevar a cabo sus decisiones. Quería ennoblecer y hacer feliz a su pueblo; por ello fijó su atención en la educación de los jóvenes y en la mejora de las finanzas, intentó desarrai-

gar errores y reprimir los prejuicios. Aunque sus pretensiones fueron nobles y generosas, sin embargo no encontró a su pueblo lo suficientemente preparado. Muchos necesitaban aún leche y él les presentó comidas fuertes. Además, fue demasiado veloz. Enfrentó a los recién curados de cataratas al brillante sol del mediodía, ¡ninguna sorpresa, pues, al quedar cegados más que iluminados! Quería realizar él solo una obra de varias generaciones y por ello aceleró sus bellos proyectos.

Un gobierno puede y debe acercarse sólo progresiva y continuamente a los ideales de una constitución perfecta del Estado y de la legislación. Una constitución que proceda de los originarios valores y fines de la humanidad, que considera a todo ciudadano como un fin en sí, proporciona aquellas leyes por medio de las cuales se alcanza el bienestar general. Leyes que provocan, en todos los que tienen ganas y fuerzas para profundizar en ellas, una obediencia voluntaria; leyes que se derivan del hilo de la moral y del derecho natural; leyes que han sido otorgadas por la sabiduría y administradas por la justicia. La aproximación a este ideal de una constitución perfecta del Estado continúa, por supuesto, hasta el infinito y todos los esfuerzos por alcanzarlo permanecerán siempre infinitamente alejados de ella; precisamente por ello no se escapará nunca lo racional, que pudiera ser conquistado en el proceso de una revolución violenta. A pesar de esto, el hombre no tiene que temblar acobardado porque el bien sobrenatural destinado a él se mueva demasiado alto para que pueda alcanzarlo alguna vez. Extraño al hombre debe ser el que la imprevisible dimensión ideal de la magnitud humana y de la perfección del Estado nos asuste y desmoralice; precisamente, la infinitud de la perfección —que está a ambas prescrita— debe llenar el alma de gran valor y de los más sublimes proyectos, debe enseñar a los hombres que su existencia llega tan lejos como los objetivos que se propone, y que el Estado tiene que perfeccionarse tanto como apartado esté de la constitución ideal. Ambos, el género humano y su constitución terrenal, que están destinados a un infinito perfeccionamiento, tienen

que ser considerados con vistas a la eternidad. El Estado, al igual que el hombre, nunca tiene un punto de reposo o descanso, sino que en él hay que trabajar interminablemente, no sólo para la conservación de lo actual, sino para una siempre mayor perfección interna.

No hay que abandonar jamás la idea de que, así como la humanidad se considera dentro de un crecimiento continuado y a través de la actividad racional debe alcanzar las cotas más elevadas, así sucede también con el Estado según sus energías internas y sus relaciones externas. No puede alcanzar nunca el punto en que desde su cumbre se contempla con autosatisfacción y no puede hacer otra cosa que eso, admirando su fuerza y consistencia, disfrutando de lo adquirido. La fútil idea de haberlo conseguido todo ha llevado a algunos hombres a la miseria y a algunos Estado a su derrocamiento: «el que está arriba ha de cuidarse de no caer». Es una verdad digna de consideración sobre todas las demás, la afirmación de que la humanidad sólo progresa mediante la actividad continua; se conserva sólo por constante trabajo y atención, y no por la inactividad y el placer ocioso; únicamente puede alcanzar sus objetivos mediante progresos activos.

El hombre, que se encuentra llamado inevitablemente a la moralidad *(Sittlichkeit)* por medio de su esfuerzo, encuentra en ella precisamente el objeto de su autoactividad. La moralidad, para ser realizada, exige cultura subjetiva, es decir, desarrollo y aplicación de toda la inteligencia y cualidades humanas. El hombre y la naturaleza que lo rodea son el objeto de ella. Esta regla derivada de la naturaleza espiritual del hombre coincide con el mundo sensible en el más mínimo detalle, de tal manera que éste se conserva precisamente en su mecanismo gracias a la regla según la cual el hombre autónomo prospera. Ocio y descanso de la naturaleza traerían pronto la podredumbre y la peste y, por ende, la total descomposición de las cosas; mediante la actividad y el movimiento continuo se sanean el aire y el mar, respiran el ejército de criaturas dentro y fuera del seno de la tierra; mediante ella verdean las plan-

tas y vive el hombre, por medio de ella se mejora todo y madura hacia su fin.

La Ilustración enseña a los gobernantes el único camino posible por el que las revoluciones pueden ser evitadas, a saber, ir al paso con la cultura de la nación. O bien, lo que aún es más elocuente, adelantarse en el camino hacia la perfección. La semilla del continuo ennoblecimiento yace profunda e indestructiblemente en todas las almas humanas (....). Los progresos de la nación crecen y aumentan rápidamente hacia su fin si en ella el espíritu activo está ya despierto y la cultura ha ganado terreno. Aunque este camino hacia el ennoblecimiento atraviesa laberintos intrincados, que unas veces lo detienen y otras lo hacen avanzar, su objetivo es y sigue siendo siempre el mismo: se dirige progresivamente hacia la moralidad y el bienestar basado en ella. La noble semilla de la grandeza humana que ha florecido otra vez esplendorosamente en Europa y promete frutos tan resplandecientes crecerá también en las restantes partes de la tierra, y la providencia encontrará los medios y señalará los caminos que ahora están aún escondidos en el campo inexplorado.

El gobernante ilustrado no perderá nunca de vista el objetivo del gobierno de hacer más moral a la nación; del mismo modo intentará hacer sus leyes más racionales, a la par que impondrá el sello de la necesidad interna y del bien general. Se preocupará del bienestar general según máximas generales; cultivará la nación y pondrá en movimiento y acción todas las fuerzas, fomentará las ciencias y las artes, la industria y la agricultura; sabrá introducir una proporción y relación armoniosa en todas las partes del ciudadano, en todos los derechos que disfruta y en todos los deberes que ha de cumplir. Se adelantará, pues, de forma infalible a todas las insurrecciones violentas, a todas las tristes revoluciones.

La verdadera Ilustración está, pues, muy lejos de favorecer revoluciones violentas; es, por el contrario, el único camino por el que pueden ser evitadas con éxito. Los súbditos ilustrados se sienten obligados por su propia razón a someterse a todo buen orden; a obedecer las leyes y hon-

rar el perfecto poder del Estado, a permanecer fieles a sus deberes dentro de su profesión y del círculo de sus negocios y a realizar todo el bien posible para sí mismo y para el prójimo. El gobernante ilustrado considera igualmente como deber sagrado trabajar por medio de las instituciones estatales y de la legislación para que cada vez más florezca en su nación la semilla noble de la moralidad. El es el padre de la nación, la bondad habla por sus labios, y la justicia arma su brazo. Sus sentimientos son los más mesurados y su honor es el respeto a la consciencia. El amor es el lazo que une al soberano y al súbdito, la obediencia un sacrificio voluntario que se hace por mor de la ley; de esta manera no se da ninguna ofensa, ningún levantamiento, ningún miedo, ninguna amenaza. El brazo armado se enfrenta solamente contra los crímenes, y la ira afecta sólo a los delitos. El príncipe sabio será creador y señor de una nación noble y feliz.

JOHANN BENJAMIN ERHARD
(1766-1827)

SOBRE EL DERECHO DEL PUEBLO A UNA REVOLUCION

Por revolución del pueblo no se puede entender otra cosa que no sea la imposición de éste, mediante la fuerza, de los derechos de emancipación, intentando de este modo la abolición de las relaciones jurídicas entre él y los nobles. El concepto general de revolución que dábamos más arriba se refería al movimiento subversivo de la constitución fundamental del Estado; ahora se determina de modo más preciso a través de la aposición del mismo causante de una revolución, pues los cambios de la constitución tienen que emprenderse en favor de los revolucionarios, y una revolución del pueblo no puede tener otro objetivo más que la transformación de la constitución fundamental en favor del pueblo. Aquí se tiene que diferenciar una *revolución del pueblo* de una *revolución* que sólo es impuesta *a través del pueblo.* En el último caso, el pueblo puede sublevarse de modo ignorante mediante el engaño, incluso en su perjuicio, pero entonces de ningún modo se puede decir que el pueblo inició una revolución, sino más bien que el pueblo se dejó utilizar para una revolución. Todavía menos puede ser confundida una revolución del pueblo, que como tal brota de la transformación de los derechos constitucionales del pueblo, con una *rebelión,* donde sólo se rehúsa la exigencia de obede-

cer a los dominadores, sin por ello tener como objetivo un cambio de gobierno; tampoco se puede confundir con una *insurrección,* que sólo pretende la supresión de algunos derechos reprimidos, comportamientos y exigencias excesivas del gobierno.

De ninguna manera puede decidirse una revolución según el derecho positivo, pues éste está contra toda revolución; sin embargo, la moral, que se responsabiliza de ella misma, tiene que ser reconocida como la instancia más elevada de la revolución; ésta es la única razón de que una revolución del pueblo no se pueda decidir jurídicamente. En general, una revolución es sancionada si a través de ella se pueden hacer valer los derechos humanos; del mismo modo que se dice de una revolución del pueblo. Pero el derecho humano que corresponde al pueblo colectivamente no es otro que el derecho a la Ilustración, pues los otros son derechos personales cuya influencia en una revolución depende del nivel de Ilustración del pueblo. En la medida en que un pueblo es autoculpable de su minoría de edad, entonces nunca tendrá derecho a rebelarse para vengarse de que ha sido tratado como menor de edad, pero esa autoculpabilidad debe ser reparada, su negligencia ha de ser reemplazada de nuevo por su propio esfuerzo; así puede exigir los medios que necesita para emanciparse. Si se impide al pueblo ilustrarse, tanto más derecho tiene para levantarse, y si estas dificultades aparecen en la constitución también ellas han de ser abolidas. Todos los privilegios externos en lujos de los nobles, que no han sido adquiridos mediante su propia nobleza, no autorizan una revolución porque no restan nada como tales a los derechos humanos, sino sólo aquellos privilegios que están en contradicción con las expresiones de los derechos humanos. En tanto que los trabajos del pueblo son tan opresores que no dejan tiempo para emprender algo humano, estando todo organizado de manera tal que conservan la estulticia de un animal de carga, entonces tanto más tiene el pueblo el derecho a una revolución. Sin embargo, el pueblo no sabrá utilizar fácilmente este derecho, y los nobles se encontrarían seguros si el hombre sólo tu-

viese sentimiento para el derecho y no para la religión. Un pueblo así sería guiado por Dios desde la servidumbre a través del camino de la religión.

En todo pueblo es posible, en cualquier tiempo, una revolución política; ahora bien, en tanto que se exija que la misma posibilidad política de una revolución planificada se ajuste a derecho, hay que afirmar que no tiene en cuenta al pueblo. Este puede imponer en todo tiempo una revolución, sin por ello tener razón siempre. Sin embargo, no es fácil que el pueblo se rebele sin tener razón, pues como pueblo no se puede rebelar si antes no están todos de acuerdo, y este común acuerdo sólo es posible mediante una clara «comprensión» de la necesidad de la revolución, que jamás sería posible entre el pueblo sin el sentimiento de sus derechos. Ponerse de acuerdo sobre fundamentos es algo que hasta ahora los filósofos no han conseguido y, de ningún modo, es algo que se pueda esperar del pueblo. Pero, como quiera que se exige un acuerdo de todos que surja de principios de validez universal, entonces el pueblo sólo puede partir por decisión unánime de la naturaleza moral del hombre o del sentimiento del derecho. La historia, en tanto que la conozco, difícilmente puede haber probado con un ejemplo que una revolución del pueblo es espontánea y no que el pueblo haya sido utilizado para ella.

Si, en verdad, cada pueblo continúa avanzando irresistiblemente hacia su emancipación, empero, se preparan todos los pueblos para una revolución. No obstante, es posible que las constituciones se adapten a los diferentes grados de emancipación, impidiendo de este modo la verdadera revolución, hasta el extremo de que todo sucede poco a poco, e imperceptiblemente la constitución consigue su correcta forma moral. Igual que se dice que el pueblo es culpable de su minoría de edad, también se puede afirmar del gobierno que él fue el culpable de toda revolución, puesto que el gobierno no se adaptó a la emancipación o no respetó los derechos humanos en el nivel que le correspondía al pueblo. También se puede pensar en el caso en que la Ilustración desciende en los nobles y cre-

ce en el pueblo. Eso tiene que sublevar al pueblo necesariamente contra las relaciones jurídicas, que ahora carecen de fundamento moral, teniendo como consecuencia la caída de la constitución, sin la cual el pueblo está capacitado para la libertad burguesa. Esto es preferible, lo que se llama el hundimiento de un Estado como Estado, a lo que el pueblo, posteriormente, se acostumbra cuando no respeta a su gobierno, no se puede dar otro mejor y se abandona el dominio de otro pueblo. Sin forzar la historia, se podría mostrar que la decadencia de un imperio siempre fue causada por la desproporcionalidad de la Ilustración entre el gobierno y sus súbditos. Pero parece como si ese desequilibrio no pudiese ser resuelto absolutamente mediante la estulticia intencionada del pueblo sino sólo a través de la gran sabiduría de los nobles. Sin embargo, cuando se busca vencer la máxima estupidez de un animal de carga con inteligencia faraónica, uno permanece atrapado en un pensamiento divino de la humanidad, que arruina toda la inteligencia humana despertada por Moisés; del mismo modo todas las artes de la corte tendrían que estar sujetas a las maravillas que produce la naturaleza moral del hombre. Si la relación de la Ilustración entre los nobles y el pueblo fuera siempre igual, entonces jamás se formaría una revolución del pueblo; a lo sumo se conseguiría una revolución *a través del pueblo,* que sería utilizada por y para los nobles.

Puede que los nobles no impidan la Ilustración del pueblo, pero si afirman su superioridad mediante el mayor peso de su Ilustración no habrá revolución del pueblo. Sin embargo, esto no es siempre posible, pues la Ilustración tiene un nivel, ciertamente, a partir del cual son posibles los progresos en el saber y en la ciencia de modo infinito, pero en este nivel la Ilustración puede considerarse como cumplida a la par que el dominio de la estulticia ya no tiene vigencia. Este nivel es el entero conocimiento de los derechos humanos. Efectivamente, el hombre aún no ha logrado a través de ese conocimiento su perfecto desarrollo, aunque ahora es capaz de comenzar su verdadera formación, conociendo su dignidad y comportándose según

ella. Por eso, todos los objetos importantes para la humanidad aún no son conocidos por él, pero tiene suficientes luces para conocerlos. El no comprende todo, pero es lo bastante ilustrado como para poder comprenderlo. Si todo ello está en proporción a sus fuerzas se preserva de los errores presuntuosos, en caso de que aquéllas le superen.

La Ilustración no hace al hombre moralmente bueno, sino que le da solamente la capacidad de reconocer lo bueno. Le da sólo luz al camino por el cual la moral debe guiarle. Así pues, éste es el último nivel por encima del cual no puede ser superado con la esperanza de alcanzar una mayor emancipación. Supongamos ahora que un pueblo ha obtenido ese nivel; en esta situación encontramos dos casos: o los nobles se quedan rezagados, y entonces ellos se acarrean una pérdida de su derecho, o ellos han llegado también a este nivel, y entonces no se necesita una revolución violenta. Ambas partes estarían unidas para fundar una constitución moral del Estado y para vivir como ciudadanos en paz bajo las leyes de la justicia. Feliz es el Estado en el que los nobles, con el mismo progreso de la Ilustración, son constantemente tan justos como para tratar al pueblo en correspondencia con la Ilustración que el pueblo mismo les exige. En tal Estado ocurre lo que pasa en otros a través de la *revolución;* sin embargo, a este tipo de Estado se llega por evolución producida merced a la sabiduría.

Aquellos escritores que achacan a la Ilustración todas las revoluciones sólo tienen realmente razón cuando diferencian con precisión entre revoluciones y rebeliones. Puesto que en todo tiempo los que imponen una revolución tienen que ser, si no los mejores, sí los relativamente más ilustrados. Unicamente cometen un error cuando creen que la Ilustración puede y debe ser provocada por la violencia humana.

Los que pretenden que la Ilustración no haga daño a los nobles tienen a su favor la siguiente verdad: que el noble que está decidido a ser justo, y el gobierno, adaptado a una perfecta moral, no pierden sino que ganan gracias

a la Ilustración; calculan que esa verdad sea interpretada por los nobles y el gobierno a su favor y que ellos se entiendan entre sí por tener tal opinión y tal comportamiento. El hombre noble que respete los derechos humanos nunca ha de tener temor ante la Ilustración, y menos aún el príncipe que gobierna por obligación, pero ambos pueden y tienen que perder por la Ilustración; es indiferente que eso sea exigido por sus deudas contraídas, lo que antes se había considerado como generosidad y merced. Pero esta pérdida sería reemplazada naturalmente, a través de los nobles justos y los príncipes concienzudos, por la alegría de estar entre ellos mismos, y ellos mismos puedan alegrarse de la verdadera felicidad y sociabilidad, una vez superados los corsés de la etiqueta. Esta alegría tendría que parecer la misma de un tutor que despide a su pupilo, pero, a cambio, consigue un fiel amigo.

Un pueblo emancipado nunca olvidará que la diferencia entre el pueblo y los nobles, que era origen y consecuencia de la sociedad burguesa, es la fuente de su Ilustración, pues sin sociedad burguesa no hay educación posible. Desde el punto de vista de la moral no es discutible el valor de la Ilustración; sólo desde el punto de vista del interés personal se puede pensar en dos partidos. Ambos partidos, tanto los defensores como los enemigos de la Ilustración, no pueden hacer mucho; empero, la Ilustración ni se deja dar ni tomar. Del mismo modo, los obstáculos molestos que aparecen en su camino sirven solamente para conocer más de cerca las debilidades del hombre, por un lado, y, por otro, para conservar la Ilustración desde el momento en que ella fue adquirida. La humanidad camina hacia su objetivo de modo implacable, guiada por la previsión, sin existir un hombre que pueda decir: «¡Hasta aquí y no más adelante!»

Si se puede deducir lo que resulta de una cosa, la causa para la que sirve, entonces, se puede decir que el fin de la sociedad burguesa es la Ilustración. Hasta ahora, todas las tentativas de hacer de la felicidad el fin de la constitución del Estado han fracasado, y tenían que fracasar. Para la felicidad se exige, necesariamente, que el hombre

haya de agradecerse a sí mismo y que pueda hacer también a otros felices. Por eso, la felicidad con ayuda de otros es contradictoria, puesto que está ligada a la dependencia que no es compatible con ella. La Ilustración no tiene como objetivo hacer a un pueblo feliz, sino hacerlo justo. La constitución del Estado no debe producir felicidad sino justicia. Del mismo modo, ninguna revolución puede producir felicidad, sino sólo justicia.

Un pueblo que desee vivir tan bien como sus nobles es sólo envidioso de ellos, pero no está ilustrado. Un pueblo ilustrado exige ser tratado según la dignidad de la humanidad. Un pueblo que busca derrocar a los nobles es sólo un pueblo vengativo, pero no ilustrado. Un pueblo ilustrado se eleva a la más alta dignidad, de esencia moral. De este nivel no puede ser jamás derrocado, y se alegrará de ello cuantos más altos peldaños suba.

Ilustración es el objetivo de la humanidad, lo que ella puede obtener y lo que obtendrá muy pronto. Favorecerla es la obligación de cada hombre, y para ello tiene capacidad. Aquel que no tenga que deshacerse de su dignidad y no ofrezca, evidentemente, su talento; aquel que tenga que aprender qué es lo justo como útil; todos aquellos que tienen que aprender a renunciar a lo que la felicidad les ha denegado y buscar lo que serían sus posibilidades; en fin, todo aquel que tenga que arrancar de su pecho el orgulloso pensamiento de hacer a los hombres felices intenta cumplir la difícil obligación de ser justo con los hombres ¡Quien haya descubierto verdades muy importantes deberá presentarlas a los hombres para examinar cómo las ha encontrado y cómo las considera, sin falsa vergüenza ni obstinada audacia, y que se deje a los demás si las consideran verdad; y aunque él no haya encontrado la verdad, sin embargo su consciencia le mostrará que ha sido honrado! Entonces él ilustrará al pueblo y ayudará a provocar la más querida de las revoluciones, que consiste en justicia y amor, y no en egoísmo y arrogancia, que son fuentes e intención de la constitución burguesa.

KARL FRIEDRICH FREIHERR VON MOSER
(1723-1798)

PUBLICIDAD

La corriente de la *publicidad,* en el buen y mal sentido, ya no se puede parar; se la dejó ir demasiado lejos; hace mucho tiempo que debería haberse encauzado mejor y haberle dado otra dirección. Se despreciaron las brasas cuando estaban cubiertas de cenizas; se descuidó el fuego escondido porque no se veían aún las llamas, o se creía que se podían apagar fácilmente; todas las lamentaciones, todos los capítulos de lectores y todas las resoluciones comiciales *(Comitial-Schlüsse),* con sus exigencias exageradas, afirmaciones y amenazas, llegan demasiado, demasiado tarde, y podrían ayudar tanto a toda la constitución del sistema, falto de armonía, del Imperio a la negligencia, egoísmo e impotencia de tantos y al poder y saber de muy diferentes, grandes y pequeños, estamentos; a la constitución total, a la política e independencia de los libreros, a la libertad y descaro de tantos escritores y a las ganas insaciables de leer de todos los estamentos, como la conocida propuesta del general Von Ryan: *adoquinar* los prados para que éstos no dañaran a sus mulas.

Pasaron los tiempos, y es demasiado tarde para querer *enterrar la luz:* cuanto más tiempo pasa, tanto más se trata únicamente de si esta luz debe brillar y alumbrar o arder y quemar.

Que al ciudadano y campesino les *está permitido* saber lo que, gracias a Dios y al derecho, *debe* saber, no se pone en duda: saben, en todo caso, procurarse consejo, y lo hacen realmente; sino que la pregunta es si a los pastores y padres de los pueblos les *puede* y *debe* ser indiferente que aquellos conozcan *correctamente* lo que está permitido y autorizado saber o que se aten a una *fe imaginaria,* que los conduce de la verdad al error, de un error que en sus comienzos parecía inofensivo, en definitiva, a una corrupción común de pastores y rebaño, peligrosa por sus consecuencias, y les lleva fuera del camino por desvíos, hacia el abismo.

Harto raro es por ello lo siguiente: se prohíben, por medio de órdenes imperiales y comarcales, los escritos que incitan al levantamiento, y no se aporta nada mejor en su contra. Con meras resoluciones, ciertamente, no se puede apagar un incendio y, de igual manera, no se salva uno de sus omisiones, por una posterior prudencia. Los señores preferirían mirar, sin duda, cuando nada arde o cuando el fuego se ahoga enseguida por sí mismo. Pero, como esta falsa suposición va en contra de la experiencia y de los elementos de las cosas, los que no se sienten seguros en sus casas y tienen ya al lado y alrededor de ellos material inflamable deberían, por lo menos, tener tanto apego a sí mismos, como para no dejar al mero acaso que la chispa se convierta en llama. *Pequeños remedios caseros* actúan en estos casos, como es sabido, de forma más segura, rápida y cierta que el contrapoder más ruidoso.

Son precisamente éstos, en apariencia ínfimos y poco considerados remedios caseros, los que son olvidados, poco valorados e incluso despreciados por los gobernantes. Aduladores, los «sí, señor», asalariados, adoradores, los ensalzan y los apoyan; los hombres sabios, que en su ínterin deploran los daños de la patria, investigan y toman en serio las causas de la decadencia y al final, con el corazón en la mano, elevan su voz admonitoria; ni se les busca ni se les pide y anima a dar consejos, sino que son más bien despreciados, ofendidos y escarnecidos como visionarios y soñadores. Ellos, de los que se puede decir muy

bien que el mundo para ellos no vale la pena, no se sitúan al frente, sino que más bien se retiran, se sienten felices en su soledad y se limitan a hacer, calladamente, tanto bien como *pueden;* no se les encuentra en los salones de la Corte, se hacen buscar; dejan que se llegue hasta ellos, pero cuando abren su boca no salen palabras para la revuelta, sino sabiduría admonitoria y amor a los hombres.

Es una obra de caridad del Todopoderoso que se encuentren aún hombres nobles inflamados por el fuego del patriotismo, que elevan su voz desde el más puro y desinteresado impulso testimonial, si se desea todavía oír y escuchar a aquéllos, a los que sin duda se debería intentar escuchar, los cuales, cual valerosos voluntarios, despreciando todos los peligros e infortunios, incluso los que les afectan a ellos, se situaron delante de la grieta de la patria que se hundía, y al igual que el héroe Curius se expusieron, por ello mismo, a ser víctimas de la ingratitud, el desconocimiento y la burla.

¡Qué diferencia entre el tono lleno de dignidad de éstos amigos de los hombres del croar de los sapos de la política y del graznido vagabundeante del charlatán disfrazado con la vestimenta del patriota, cuyas mamarrachadas [1] uno lee con repugnancia y se echan a la basura con indignación! Cuando hay un incendio suena el cuerno de los bomberos con un *único* tono y la campana dobla con un *único* ritmo. La repetición continuada y mantenida es la que provoca la atención general y más conmoción que todo el sonar de declamaciones insípidas y triviales.

«El público de un escritor —dice Ewald con toda razón— no es, ni mucho menos, todo el público.» Así es; se necesitan dos, uno que dice algo, y otro que lo entiende y cree. Estas palabras son válidas, en especial también, en relación con la diferencia en el espíritu, según qué plan

[1] Uno está tentando de aplicar a tales embusteros la historia del poseso (AE, 19, 13-16), el cual respondió a sus exorcistas: «Conozco bien a Jesús y también muy bien a san Pablo; quiénes sois vosotros que los echasteis al suelo y de allí, heridos y despavoridos, los perseguisteis».

y con qué intención fueron escritos los textos que aparecen, de vez en cuando, para la formación, advertencia de los gobernantes y para la tranquilidad y entendimiento de los pueblos.

Algunos de ellos son tan abstractamente filosóficos que no sólo el hombre común no los entenderá nunca, sino que incluso la clase superior tendrá dificultades en llegar hasta su sentido más profundo, menos aún, pues, valorarlos en su completo valor interno. Esta clase de escritos se puede llamar alhajas *(Kleinodien)* y comparar con los *10 céntimos,* que se recolectan en tiempos de necesidad[2].

Otros escritos mantienen el término medio entre investigaciones eruditas y tratamiento práctico de su materia. Sin embargo, tienden más hacia el primer género, y por ello son siempre de un valor y una utilidad decisivos; la mezcla demasiado fuerte entre teorías y problemas con verdades prácticas reduce, no obstante, la impresión que, de otro modo, producirían si se hablara menos al intelecto y tanto más cálidamente al corazón, si sus autores tuvieran un conocimiento más vivo del mundo y de los hombres y si conocieran, por propia experiencia, las múltiples necesidades y la presión que sufren las clases populares bajas[3].

Quedan todavía otros que son del todo prácticos, atacan el mal en sus raíces; llaman a la enfermedad por su nombre; no simulan ante los príncipes ni alaban al pueblo; muestran en todo momento imparcialidad, sentido del derecho, amor al prójimo y un corazón sensible y misericordioso; reflexionan hasta el final y abarcan del to-

---

[2] A ellos pertenece sobre todo el escrito rico en contenidos *Über das Verhältnis der tätigen und leidenden Kraft im Staat zu der Aufklärung. Bei Veranlassung der neuesten Unruhen* (Acerca de la relación de la fuerza activa y sufriente en el estado con la Ilustración. Con ocasión de los recientes disturbios), Frankfurt, 1790.

[3] Opino poder contar entre esta clase, sin cometer ninguna injusticia, al, por otro lado, excelente escrito *Über den Freiheitssinn unserer Zeit* (Sobre el sentido de la libertad de nuestro tiempo) de J. L. Callisen, predicador de Oldesloe, Altona, 1791.

do a su objeto; áridos, pero verdaderos en sus textos, no se preocupan en lo más mínimo de los adornos; llaman negro al negro, y sus palabras son el lenguaje de una creencia sentida. Puesto que predican por tantas partes la verdad, chocan por ello por todas partes; no tienen garantizada ninguna otra recompensa que esperar y recibir que la de haber sido la consciencia, los médicos, auxiliares y redentores de la patria, y se contentan con ser conocidos por aquellos que alguna vez van a orientar a todos según sus obras[4].

A la última, pero no ciertamente la más pequeña clase, pertenecen aquellos pequeños escritos, fáciles de entender y que se caracterizan por su popularidad y cordialidad, que están escritos en realidad para la formación, tranquilidad y corrección del llamado hombre común, distribuidos entre el pueblo al precio más reducido y, en el mejor de los casos, regalados al mismo. Cuanto más cortos, fáciles y simples, tanto mejor. Fáciles lo deben ser todos, como exigió Lutero en su tiempo de los sermones: que los entienda incluso Hans detrás de la puerta[5].

Estos llamados *escritos volantes* no se pueden prohibir, precisamente porque son escritos volantes: quieren dejarse cazar (para continuar con la comparación), pero esto

---

[4] Dejando de lado su prolijidad y locura, cuento entre ellos el artículo escrito con seguro sentido de la verdad y con noble simplicidad: *Patrioten-Stimmen eines freimütigen Deutschen über die dermaligen Empörungen, Unruhen und Gärungen in- und ausserhalb des Deutschen Reichs. Zur warnenden Beherzigung der Regenten und ihrer Untertanen* (La voz patriótica de un aleman valeroso acerca de las actuales revoluciones, disturbios y agitaciones dentro y fuera del Imperio alemán. Consideración admonitoria a los gobernantes y a sus súbditos), impreso en el crítico año de 1790.

[5] De este género existe un pequeño escrito de sólo un cuadernillo, realizado con mucho miramiento, aparecido en tiempos de los disturbios populares en Kur-Sajonia, *Eines sächsigen Patrioten Gedanken über das Verhältnis der Untertanen zu iheren Obrigkeiten* (Pensamientos de un patriota sajón acerca de la relación de los súbditos con sus superiores), 1790.8. De esta clase de escritos introduzco sólo uno, más para mostrar su carácter peculiar que como modelo.

es todo, y el tiro tanto puede herir a una inocente paloma como a un ave de presa, si la censura procede tan frívola e incomprensiblemente como sucede realmente en muchos lugares.

FRIEDRICH SCHILLER
(1759-1805)

SOBRE LAS FRONTERAS DE LA RAZON

¿Debe retirarse, pues, la filosofía, desalentada y sin esperanza, de este ámbito? Mientras que el dominio de las formas se extiende en todas las demás direcciones, ¿debe abandonarse este bien, el más importante de todos, a la casualidad sin formas? ¿Debe durar eternamente en el mundo político el conflicto de las fuerzas ciegas, y no vencerá jamás la ley social sobre su enemigo el egoísmo?

No, de ningún modo. Ciertamente, la razón no emprenderá la lucha directa contra esa fuerza bruta que resiste a sus armas, y mucho menos descenderá por sí sola a la escena tenebrosa para combatir allí como el hijo de Saturno en la *Ilíada*. Pero de entre todos los combatientes elige al más digno, le proporciona, como Zeus a su nieto, armas divinas y, con su fuerza victoriosa, determina la gran decisión.

La razón ha rendido cuanto puede rendir cuando encuentra la ley y la establece; allí tiene que ser cumplida por la voluntad valiente y por el sentimiento vivo. Si la verdad debe obtener la victoria en lucha con otras fuerzas, en primer lugar tiene que convertirse ella misma en *fuerza* y establecer un instinto en el reino de los fenómenos que la represente objetivamente, pues los instintos son las únicas fuerzas motrices en el mundo sensible. El que hasta ahora haya demostrado tan poco su potencia victo-

riosa no se ha de achacar a que la inteligencia no supiera desenmascararla, sino a que el corazón se cerró a ella y a instintos que no la ayudaron.

¿De dónde procede, pues, ese dominio, todavía tan general, de los prejuicios y ese oscurecimiento de las mentes ante la luz esparcida por la filosofía y la experiencia? La época es ilustrada, es decir, se han encontrado y ofrecido públicamente los conocimientos suficientes, siquiera para rectificar nuestros principios prácticos. El espíritu de la libre investigación ha diluido las fantasmagorías que impidieron, durante largo tiempo, el acceso a la verdad, y ha socavado la base sobre la que construyeron su trono el fanatismo y el engaño; la razón se ha purificado de las ilusiones de los sentidos y de una sofística engañosa; y la propia filosofía, que en principio nos hizo renegar de la naturaleza, nos llama a veces y urgentemente para que retornemos al seno de la misma. ¿A qué se debe, pues, que aún continuemos siendo bárbaros?

Si esa causa no está en las cosas, tiene que existir algo en los espíritus de los hombres que impida la admisión de la verdad, a pesar de que ésta brillara muy claramente, y aunque fuera muy convincente su aceptación. Un viejo sabio lo ha sentido y expresado en la significativa máxima: *¡sapere aude!*

«Atrévete a ser sabio.» Lo cual requiere energía de valor para combatir los obstáculos que, tanto la pereza de la naturaleza como la cobardía del corazón, se enfrentan al saber. De ahí que no sea gratuito el viejo mito de la diosa de la sabiduría que emerge completamente armada de la cabeza de Júpiter, porque su primera acción es ya guerrera. En su mismo nacimiento ha de superar un duro combate con los sentidos, que no quieren ser arrancados de su dulce tranquilidad. A causa de la lucha la mayor parte de los hombres se fatiga y abandona, con la necesidad de emprender un nuevo y más duro combate contra el error. Contento cuando elude el agrio esfuerzo de pensar, deja gustosamente que otros ejerzan la tutela sobre sus conceptos; y sucede que se hacen sentir en él necesidades superiores, de tal modo que ha de recurrir, con fe

ardiente, a las fórmulas que el Estado y el clero tienen preparadas para tal caso. Si estos hombres desgraciados merecen nuestra compasión, nuestro justo desprecio a los otros, a aquéllos a quienes una suerte mejor los hace libres del yugo de las necesidades, pero se humillan por propia decisión ante ellas. Estos prefieren el crepúsculo de los conceptos oscuros, en donde uno se siente más vivo y la fantasía se construye figuras cómodas a su gusto, a los rayos de la verdad, que expulsan la grata fantasmagoría de sus sueños. Precisamente sobre estas ilusiones, que debe disolver la luz enemiga del conocimiento, han fundado todo el edificio de su felicidad, y ¿tienen que pagar tan cara una verdad que empieza por sustraerles lo que para ellos tiene valor? Tendrían que ser sabios para amar la sabiduría, una verdad que ya sitió quien dio nombre a la filosofía.

Por tanto, no es suficiente que toda Ilustración del entendimiento sólo se haga respetar en tanto que actúa sobre el carácter; en cierta manera, ella parte del carácter puesto que el camino hasta la mente tiene que estar abierto a través del corazón. La educación de la capacidad de sentir es, pues, la más urgente necesidad de la época, no simplemente porque es un medio para hacer efectivo una comprensión mejor de la vida, sino, incluso, porque despierta la comprensión para el perfeccionamiento.

Desde que Marx destacara las contradicciones de clase de la Ilustración alemana, ha sido reconocido casi por todos los historiadores de la filosofía que el fenómeno ilustrado en Alemania se diferencia claramente del resto de los países europeos. Esta contradicción determinó los distintos desarrollos de la Ilustración alemana, y aún continúa condicionando el debate contemporáneo, donde las posiciones teóricas de unos y otros se encuentran estrechamente vinculadas con sus posiciones políticas.

La antología de textos que este libro ofrece pretende reivindicar los postulados relacionales de la Ilustración alemana. Hoy se hace más urgente que nunca releer esa tradición que buscó la unidad y realización de verdad, libertad y justicia, eludiendo cualquier tipo de irenismo reconciliador y totalizante en el que pudiera caer algún intérprete académico.

A partir de los textos aquí presentados, se puede observar que la razón ilustrada y el sujeto que la sustenta reciben una nueva oportunidad que, evidentemente, ya no es hoy de la misma naturaleza que la que profetizó la «primera Ilustración», pero permanecen intactos algunos de sus ideales. O sea, se trata de leer estos textos para que la Ilustración hoy vuelva a significar que *el pueblo pueda dirigirse a sí mismo.*

«Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: "¡Elige!", yo caería, aun en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: "¡Dámela, Padre!" ¡La verdad pura es únicamente para ti!» (G. E. Lessing).

Tercer milenio


ISBN 978-84-309-4496-5



1229639
www.tecnos.es